فَالْكُوْ الْفِيْكُو الْعَرِيْدِيُّ الْفِيْكُولِيِّةِ ١٩٣٠/١٧٩٨





قَالِكُوْ الْفِيْكِ الْحَرْدِيِّ عصرالنهضة العربية ١٩٢٠/٧٩٨ رقم الايداع ٩٩٠*٢ / ٩٣* الترقيم اللول 1 - 031 - 274 - 977 حقوق الطبع محفوظة
دار سعاد الصباح
ص . ب : ۲۷۲۸۰
الصفاة ۱۳۱۳۳ – الكويت
ص ، ب . ۱۲ المقطم – القاهرة
فاكس: ۲۱۰۳۰ ه ۵۲ ش محى الدين أبو العز ت ۲۹۷۷۷۳ – ۲۶۹۷۷۷۳

الطبعة الأولى ١٩٩٣

الاشراف الفني: حلمي التوني



صلاح زكى أحمد



# قادة الفكر العربم عصر النمضة العربية

# 195. \_ IV9A

* خير الدين التونسي	*الطهطاوي
* عبد الـرحمن الكواكبي	* علـــى مبارك
* جمال الديـن الأفغـانـي	* بطرس البستاني
* شبلـــى شـمــــيل	*
* يعقرب صنـــوع	* عبد الله النديــــم
* أديــب أســـــــــق	* سئد رضا
* قساسهم أمسين	* على يوسىف
* أدمد لطفي السحيد	* فسرح أنطسون
* نجسی عسازوری	•

مبلاح زكى أحمد

# الهقدمة المثقف العربى ومسألة النهضة



# المقدمة المثقف العربس ومسالة النهضة

قى كتابه دأزمة المثقفين الذي صدر بالقاهرة عام ١٩٦١ كتب محمد حسنين هيكل عن ما أسماه دالأزمة بين المثقفين والثورة، فقال : د. . . في تصوري وأنا أنطلع الآن إلى أحداث السنوات التسمع التي مضت ، أن الملاقة بين قوة دالدفع الثوري، للطلائع الثائرة التي تصركت ليلة ٢٢ يوليو ، تسمى إلى إحداث تغيير أساسي وشامل في المجتمع المسرى ، وبين المثقفين مرت بأكثر من أزمة . . . ، ويحدد هيكل تلك الأزمة في ثلاث أزمات ، تتعلق الأولى : بمطالبة المثقفين بعودة الجيش إلى ثكناته في أعقاب تصديه لتنفيذ الثورة ، والثانية : حسول المطالبة بعودة الحياة النيابية ، وعودة الأحزاب السياسية ، والثالثة : قامت حول ما أسموه في النيابية ، وعودة الأحزاب السياسية ، والثالثة : قامت حول ما أسموه في

وفى نوفمبر من نفس المام ، وفى إطار المناقشات التى جرت باللجنة التحضيرية للميثاق ، إشتكى عبد الناصر صراحة ، من أن المثقفين لم يتعاونوا بعماس مع النظام ، وأن أمله قد خاب لقلة الكتابات الأكاديمية حول النظام الاقتصادى السياسى الجديد للبائد ، وانتقد على وجه التحديد كليات المقوق التى أشار إلى أنها مازالت تكتفى بتعريس نظريات أدم سميك الاقتصادية ، ووصل إلى القول أن مصدر تمر فى

تجرية تتقدم فيها الممارسة على النظرية .

#### الهثقف والنهضة

وفى الحقيقة أن ملاحظات عبد الناصر النقدية تجاه المنقفين جات فى أعقاب حوار قومى كبير إستمر خلال عام ١٩٦٠ وأغلب عام ١٩٦١ ، وهو الذى عرف بأسم «أزمة المثقفين» فقد بدأه محمد حسنين هيكل بعدة مقالات – وكان معبراً فى حينها إلى حد ما – عن تضوفات عبد الناصر من إستمرار التباعد بين المثقفين والثورة ، وأن الكثرة البالغة منهم قدموا الولاء السياسى وليس المشاركة الفعالة فى تطوير المجتمع . . » وذكر بالذات أوجه القصور فى أنهم لم ينجموا فى أن يقدموا للنظام الإديولوجية التى كان يسعى إليها . والتى أوضحها عبد الناصر فى ٢٠ نوفمبر ١٩٦١ بتلك الكلمات الواضحة « . . المثقفين هم اللى عليهم يعملوا نظرية . يوم ما لاقى كتاب طالع عن الاقتصاد بتاعنا والتجربة بتاعتنا أو أية اللى يجب أن يحصل فيها بأشعر بأن هذا الكتاب هو جزء كبير من

على هذا الوجه صدد عبد الناصر مسؤولية البناء النظرى الثورة والمجتمع وأسلوب هذا البناء . فمسؤوليته تقع على المثقفين . ففي مصر وفي غيرها لا يمثلك القدرة اللازمة للبناء الفكرى إلا المثقفون . وهو ما يمكن فهمه على أنهم المثقفون النشطون في الحقل السياسي أو العاملون بالقضايا العامة .

واكن توضع الأمور في نصابها من الناحية التاريخية ينبغى الإشارة إلى أن المثقفين لم يكن لهم دور في إحداث الثورة . وبالتالى لم يحصلوا على شطر من مسؤولية الحكم في الفترة التي تلت ذلك . ونما عدم رضائهم مع غياب المناخ الملائم أحرية الاجتماع وتعدد الأحزاب ، وشعروا بأنه ليس لهم دور في عملية تطوير البلاد ، أكثر من كرنهم خبراء فنيين «تكنوقراط» أرموظفين ، وأن عملية رسم السياسة واتضاد القرار يحتكرها المسكريون ، الأمر الذي أدى إلى نوع من الاغتراب السياسي بينهم ، عبر عنها المفكر المصري أنور عبد الملك في كتابه «نهضه مصر» بقوله « . . . . نعود إلى إشكالية المرحلة الثانية لنهضة مصر الوطنية المواكبة لبدايات تحقق الوحدة المربية ، ابتداء من ثورة يوليو ١٩٥٧ ، الوثبة عظيمة ، وما يتمال المؤت جات المرجة المضادة الشرسة من قوى اليمين ضد الثورة ويرنامجها في التعيير .

واكن سرعان ما ظهر تناقض غير مألوف في قلب القرى السياسية ، اتخذ شكل «الحرب في الظلام» بين : الإسلام السياسي والضباط الأحرار من ناحية ، ثم بين اليسار الوطني والدولة من ناحية أخرى ، وقد شات الظروف أن تصديب الضريات بعض القرى ، بسبب لجوء البعض إلى الاحتكام للعنف والسلاح في مواجهته للثورة .

وقد طرح عند كبير من المثقفين مجموعة من التاؤلات تنور حول معرفة أسباب التناقش بين الثررة والمثقفين ، مستهدفين بذلك الرد بصورة غير مباشرة على أحد «أساطير الفكر االيبرالي» ، والتي تدور حول حتمية التناقض بين رجال الفكر والسلاح ، بين الجيش والمثقفين ، بين السلطة والفكر

### أسباب الأزمة بين المثقف والسلطة

إن محاولة تصور إجابة وتفسير لهذا التناقض المفتعل تدور حول أربعة أسباب رئيسية:

أولاً: الطابع السياسي للأزمة: فتحفظ الثقفين في البدء تجاه الثورة، كان له ما يبرره، فقد كانوا قلقين من نظام قادته غير معروفين، كما كانوا يخشون الاستبدادية في شكل حكم عسكرى على نمط انقلابات المشرق العربي، وكان المحامون هم السائدين بين قطاع المشقفين، ولعروف أن الذين تربوا على القانون يكرهون الثورة بما تحمله من تغيير بقدر ما يكون هذا التغيير وتلك الثورة ضد القانون القائم، فقد لوحظ بوضوح أن المحامين يرتبطون بالنظام المام قبل أي اعتبار آخر، وهم يقدرن شرعة المؤسسات أكثر مما يقدرون حرية هذه المؤسسات.

وفي حالة مصر فإن هذه التصورات تكون أكثر تحديداً ، فالحركة الوطنية المصرية منذ بدايتها المبكرة تربط على الدوام بين المطالبة بحكم دستورى وبين النضال من أجل الاستقلال الوطني ، لأن حكم السراى والاقليات التعسفي كان يحمل كل مظاهر الشر والاستبداد شاته في ذلك شأن الحكم الأجنبي ، والتعسف – بالفهم الليبرالي للقانون – يمكن كيحه

فقط عن طريق المؤسسات التمثيلية النيابية ، والتشريعية والأهزاب ، وهكم القانون والمستور .

ولما كان تحديد الأهداف الاستراتيجية للثورة متعذراً الإعلان عنه خشية تحريض واستقرار قوات الأحتلال وأعدة النظام القديم ، فإن ثورة يوايو لم تكن قادرة ، أو غير راغبة ، حين قيامها على أن تعلن شكل أو مضمون الديمقراطية السايمة التي وعدت بها في أهدافها الستة المشهورة . كما لم يكن ممكناً للشعب أو تحديداً للنخبة المثقفة منه والمشبعة بالمطالب الليبرالية أن يتوقعوا ما ستكرن عليه الديمقراطية شكلاً ومضموناً في ظل الثورة ، وقد أدى عدم إمكان التوقع ذاك إلى خلاف كبير ، وصل في بعض الأحيان إلى صدامات طارئة بلغت نروتها في مارس ١٩٥٤ ، ويعدها حدثت فرقة استمرت بضع سنوات وضع نهايتها قرار تأميم القناة وتشوب حرب السويس في عام ١٩٥١ . ويعد عام ١٩٦١ وجد الطرفان نفسيهما في مواحدة أو متقاربة .

ثانياً : التجربة التاريفية للمثقف العربى: المثقف العربى له إشكالية خاصة ، فهو لم يقاس فقط تاريخياً ما قاساه المثقف الأوروبى ، بل أنه يعانى مرحلة إنقطاع فكرى وتضارب منهجى دامت عدة قرون من الزمان ، مع سيادة الاستبداد ، خصوصاً خالل الحكم التعسفى للأميراطورية العثمانية الذي زاد عمره في وطننا العربى عن ثلاثة قرون .

وفي مطلع سنوات النهيضية الأولى – التي تعرضت لهنا منصد في أعقاب الصلة الفرنسية – طرح على المثقف المسرى تساؤل مزدج : لم

الإنمدار؟ وكيف النهضة؟.

كانت الإجابة الأولى: أن الانصدار من جراء فوات الأوان وعدم الإمساك بالفرصة التاريخية للتطور . لأن مصدر لم تقلد عصدر الثورات الأوروبية الصناعية ، والبورجوازية الديمقراطية ، والطمانية الطمية على الشوراء . وحول كيفية النهضة ؟ دعا رواد النهضة المصرية والعربية معا إلى ضبط عملية التطور والتحديث بالمحاكاة الدقيقة للغرب . وقبل بداية الأربعينات يصدر كتاب «مستقبل الثقافة في مصره لطه حسين ليكون بمثابة الوثيقة التي يستند عليها تيار الليبرالية العربية ، والذي يدعو بمشاحة إلى الارتباط بالغرب . فيدعو إلى « . . أن تسير صيرة الأرروبيين ونسلك طريقهم وأن تقبل من العضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها . وما يحمد منها وما يعاب . . . » ! ؟ .

وفى رأى التيار «الأصول الإسلامي» ، كانت الإجابة تتخلص فى أن سبب إنحدار مصدر والعرب والعالم الإسلامي ، يرجع إلى إبتعاد الفكر والثقافة العربية والمصرية عن أصول الإسلام ، وبالتالي أصبح لزاماً على مصدر والعرب ، إن أرادت تحقيق نهضتها ، أن تعود إلى الأصول الاسلامية الأصيلة بوصف الإطار العام القافتنا الهلنية .

والملاحظ منا ، أن رواد هذا الاتجاء الأصولي الإسلامي ، حرصوا على تأكيد ضرورة مواكبة هذا التأصيل الإسلامي المضاري لمملية الإفادة من تقدم المضارات الأغرى في بعض جوانب نهضتها . وهي مساحة تكاد تلتقي على أرضيتها مع دعاة التحديث الليبرالي الذي انتعش

في بداية القرن العشرين .

واذلك استمر التناقض بين الأصواية الاسلامية والليبرالية العربية من ناحية ، والثورة وررنام جها السياسي والأيديواو جي – فيما بعد – من نامية ثانية ، وأخذُ هذا التناقض شكل الصراع السياسي في أحيان استثنائية ، بيد أن المسراع الأساسي كان يتم على صعيد الفكر والأيديواو جية .

**ثَالِثًا : الطابع السوسيولوجي للمثقف في وطننا المربي: نظراً** للظروف التي تحيط بالثقفين المرب وردود فعلهم واستجاباتهم تجاه التغيرات الطارئة على الحياة العربية ، فالمُثقفون في بلادنا العربية ليس هناك رغبة صبايقة بالاستفادة منهم ، وبالتالي فالصورة العامة لهم في معظم البائد العربية ، أما السخط والكبت والشعور بالاحباط ، فهم لا يستفيدون من ثقافتهم وقيمهم الحياتية ، ولا يفيدون بالقدر المأمول ، وإما أن يلجئوا إلى نوم أخر من الهجرة ، هو الهجرة الداخلية والانفلاق على أتقسهم دفهم موجودون في بلادهم وغير موجودين ، موجودون بأجسامهم وبعملهم الروتيني اليومي ومشاكل حياتهم اليومية الصغيرة ، ولكثهم غير موجودين بمقولهم ولا بقدرتهم وطاقاتهم المقيقية . متفرجون سلبيون ~ على حد تعبير أحمد بهاء الدين – يرون الأحداث تجري أسامهم ، وريما رأوا بلادهم كلها تتعشر أمامهم ، واكنهم عاجزون عن المعاولة أو إبداء الرأى ، أو مشيحون بوجوههم عن الأمر كله ، يعيشون في مجردات ومطلقات لا منلة لها يضبيج الحياة من حولهم . . . » .

رابعاً: الطابع التكويني المثقف العربي عموماً والثقف الممري على وجه خاص : مع أن الكثير قد قبل في هذا المعد ، لكن تبقى حقيقة أن المثقفين لم يكونوا منزهين في عزوفهم عن المشاركة في بعض تجارب النهضة ، أن في معارضتهم لثورة يوليق وتوجهاتها . فالقطاع الغالب منهم كانت له مصلحة ثابتة في بقاء المهد القديم ، لأنهم أيضاً كانوا طبقة ذات امتيازات اجتماعية لا بأس بها ، ففي حين أن الضباط في مصر – خاصة بعد معاهدة ١٩٣٦ ويخول أجنمة لا تنتمي اجتماعياً للمؤسسة الماكمة في مصر الملكية – نشأوا في وسط القطاعات الشعبية ، كانوا دائماً يتجاوبون مع الشعب في احتياجاته وتطلعاته ، فإن المثقفين كانوا في عزلة تامة عن الارتباط الفعال بالحركة الشعبية . كانوا مستغرة بن ذهنياً في جومن الأفكار ووالنظريات المستعارة، التي لا تثير الكثير من الإهتمام في مجتمعهم ، وقبل سنة ١٩٥٢ اختار المؤثر منهم أن يكون خارج النضال .

ومن ثم لا يعتبر هذا الحكم الذي أصدره الآب هنري عيروط في كتابه 
«الفلاح المصري» قاسياً عندما كتب يقول: « . . . اقد فصلت الصفوة 
نفسها عن الجماهير ، وأبقت ذكاها وحضارتها وتعليمها وأموالها لنفسها 
والسياسة والأدب أو الأورويا – كان ينقصها التفاني ، وقال البعض أنها 
«ليست وطنية» .

واذاك فالاختلاف بين المثقفين الليبراليين وأرساط الشعب كان واغسماً في البداية ، فقطاعات كثيرة منهم جاحت من منابع اجتماعية متمايزة ، فاتجاه التحديث الليبرالى كان بطبيعته نتاج أوساط التصنيع ومصانع السلاح - التى صاحبت النهضة الأولى - الميطة بدوائر الحكم فى القاهرة والاسكندرية ، وكذافئة المثقفين العائدين من البعثات العلمية فى الفارج .

أما الاتجاه الرئيسى الثالث ، ونعنى به الأصولية الإسلامية ، فقد نبع في الأساس في بيئات الثقافة التقليدية التي تركت بصماتها الواضحة على رؤيته الإسلامية ، ذلك أنه نشأ في الريف وحول المن المحيطة به ، دون تفاعل جاد مع أصحاب الاتجاهات الليبرالية أو أصحاب اتجاهات الليبرالية أو أصحاب اتجاهات التيبرالية أو أحدامي .

وقد جعلت هذه منشأة التكوينية رجال هنين الاتجاهين الرئيسيين البقاء في إطار النولة – أيام محمد على وفي تجارب النهضة العربية – وأيس في إطار الحركة الشعبية ، وجعلت من اقترابهم من نبضها لا يتعدى حدود التمنى الوجداني دون التمرس القعال على أعمال الكفاح ، وإذا ظل موقفهم وسطاً بين الطبقات وهنراً تجاه أي تغيير ، بل وعزوفا عن الانخراط في صفوف الحركة الشعبية .

# البعد القرمى لأزمة المثقف

خلاصة الأمر ، أن إشكالية الثقافة والمثقفين ليست إشكالية مصرية ،
 واكتها مشكلة عربية ، لأن ملامع النهضة العربية واحدة . فهى تنطلق من

مبادئ المفاظ على السيادة البطنية بعد انتزاع الاستقادل وبناء نظام يستهدف تحقيق عدالة توزيعية واجتماعية تلبى رغبات الطبقات الشعبية . ومن ثم فموقف المثقف المربى - ولا نعنى هنا كافة رجال الثقافة والفكر في وطننا العربي - تشابه في مواقفه المؤيدة أو الرافضة تجاه مشاريع النهضة ، دون خصومة عراقية أو مصرية أو سورية . . إلخ بديلاً عن الطابع القومي العام .

واذلك فالتحدى الرئيسى أمام مشروع النهضة العربية الممول بعد الحرص على استقلاله الوطنى أمام تبعية الغرب ، هو استنهاض كل الطبقات الوطنية والثورية وفي طليعتهم المثقف العربي لكي تشارك بفعالية أكثر في عملية النهضة ولا يتحقق ذلك إلا باستكمال الملامح الديمة واطية لمشروعنا القومي .

وهذه الدراسة هى محاولة مخلصة لتتبع واستجلاء موقف المثقف العربي ممثلاً فى كوكبة من رواد الفكر العربي فى مرحلة النهضة العربية . وقد حرصت أن أعرض لأفكار هؤلاء الرواد فى إطار اجتماعى وتاريخى ، ولم أشأ أن أفصلهم عن مجتمعهم بحكم «أنهم نخبة» . ففضلاً عن عدم إيمانى بموضوع النخبة والجماهير ، فإن هؤلاء الرواد تحددت قيمتهم الفكرية والسياسية بقدر ارتباطهم بالشعب ، وقضاياهم الوطنية والتحرية .

واذك فالمعيار الرحيد الذي تم الاستناد عليه والاحتكام إليه ، هو القدر الذي أضافه تيار النهضة العربية الأبلي ومفكِريه الكبار إلى المركة الهلنية العربية عامة ، وذلك يبيع واضحاً في مواقف هوّلاء الرواد من ثالات قضايا :

القضية الأولى: المرقف من قضايا التحرر الوطنى والقومى ، والتى تتجسد بوضوح فى إسهامات مفكرى النهضة فى عملية النضال الوطنى ضد كل أشكال الفزو الاستعمارى الأرروبى ، أو السيطرة المثمانية على الشعب العربى . فقد شهد القرن التاسع عشر موجات الفرو الأوروبية الواحدة تلو الأخرى ، وتعددت صبور الفزو سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وأيديواوجياً . وفي نفس الوقت شهدت نفس الفترة الفلالة العثمانية الكيفة التي ضريتها حول الفكر العربي بغرض إجهاض وإزهاق روحه تحت ددعاوى إسلامية ، تفتقد سماحة الإسلام وصدقه ودعوته إلى

القضية الثانية : تتعلق بمدى الإسهام فى قضايا النهضة والتحديث المجتمع المصرى والعربى ، ففى مواجهة الغزو الأوروبى المسلح بالعلم الحديث ، والقادم من عصر الثورة الصناعية المبهرة بمنجزاتها ، كان على المفكر العربي أن يدعو الحداثة لجتمعه دون إفتقاد الأرضية التاريخية والتراثية لشعبه ، حتى لا يتحول إلى أحد دعاة التغريب لا مناضلى التحرر . وفي الحقيقة نجح البعض في طرح مشروع النهضة يختلف من حيث الهدف عن الإطار المرجعي الغربي ، بحكم أنه إنطلق من قاعدة التحرر الوطني والقومي الشعبه .

وهناك بعض من قادة النهضة العربية الأولى تداخلت لديهم العدود

الفاصلة بين النهضة والتبعية ، وفهم بعضهم — وذلك في ظروف تاريضية معينة ~ أن التناقض بين الشرق والغرب هو تناقض بين الفكر المادى والفكر المثالي فحسب ، وليس تناقضاً بين فكر السيطرة والاستعمار من جهة ، وفكر التحرر والاستغلال من جهة ثانية ، وأذلك فقد وقع بعضهم في شرك التبعية السياسية للفرب ، فضلاً عن وقوعهم أسرى الفكر العربي ذاته .

ثالثاً: إدراك الملاقة بين قضايا التحرر القومى من السيطرة العثمانية التي استندت على دعارى الخلافة الإسلامية ، وفي نفس الوقت الحرص على عدم التناقض مع الإسلام .

ولعل هذه الاشكالية التى واجهها رواد النهضة العربية الأولى لازالت هى نفسها إشكالية زماننا الراهن ، وإن طرحت فى صياغة مختلفة ، فثمة تناقض يبرز بين وقت وأخر بين العروبة بما تمثله من دعوة التحرير الوطنى الشعب العربى ، وبين الاسلام بما يجسده من دعوة التحرير الانسائى والمضارى والتسامح الانسائى على قاعدة التقرى والعمل المسالح .

والمتفحص الصادق والأمين لا يجد ثمة تناقض بين العروبة والاسلام ، وأيس هناك ما يدعو أصلاً لطرح تلك الثنائية الغريبة ، فالعرب هم قاعدة الإسلام ، والعروبة تتجسد في أرقى صورها في لفة القرآن وأدابه ،

ولكن هذا الرضوح الفكرى والسياسى الذي نقول به اليوم لم يكن على ذات الدرجة من النقاء في سنوات القرن التاسع عشر وحتى السنوات الأولى من القرن المالى ، فالدعارى الوطنية للانعثاق من سيطرة الفلافة العثمانية التركية تواجه بدعاوى المروق والزندقة والكفر والخروج من جادة الاسلام الحنيف ، وأيس ببعيد الفتوى الظالة التى أطلقها الخليفة العثماني القابع بالاستانة على عرابي ورفاقه عندما تحركوا بالثورة ضد موجات الغزو الأوروبي الاستعماري المسلح في عام ١٨٨٨ .

إن هذه القضية ، كانت أحد الاشكاليات الهامه التي تصدي لها بعض من مفكري النهضة العربية، ووصفنا لها بأنها إشكالية حقيقية ، يرجع إلى الطابع الوطني التحرري لها من جهة ، ولتداخل هذه المعركة مع معارك النضال ضد الاستعمار الغربي من جهة ثانية . فضلاً عن مواجهة الشلافة العثمانية ووجهها الاستعماري تحت نفس الراية التي كان يستظل تحتها كلا الفريقين . وهي راية الإسلام . ففي الوقت الذي دعت فيه حركة التحرر الوطني العربية إلى التحرر القومي فإنها وقفت وحددت رؤيتها بمنطلقات إسلامية تدعو للتحرر والاستقلال والسيادة . وفي المقابل أخفقت دولة الخلافة العثمانية عن تلمس الفهم الصحيح للإسلام وجوهره الداعي لكرامة الإنسان وجريته .

\* \* \* \*

على ضدوء تلك القضايا العامة ، فإن الأمر اقتضى أن نتعرض فى ثتايا هذه الدراسة إلى بحث العديد من الموضوعات والاتجاهات والاراء والأفكار التي تمثل في شكلها العام ، النسق المتكامل للفكر العربي في مرحلة النهضة .

وليس معنى ذلك أن هذه الدراسة قد احتوت كل قضايا الفكر العربي ،

فليس هناك إدعاء بذلك ، ولا يجب السماح بإدعاء ذلك في هذه الدراسة أو مثيلاتها . فقضايا الفكر العربي كثيرة وعديدة ، وبالغة الثراء والتنوع . ولا يستطيع باحث أو دارس أن يجمعها بين دفتي كتاب .

وحسبى ، وغاية المتى بالنسبة لى ، أن تكون هذه الدراسة قد تجمت في تعديد بعض الجوانب الهامة من الفكر العربي ، ومدى إسهام هذه المجموعة من مفكرى العرب الكبار في قضايا التحرر الوطني والقومي للشعب العربي .

وبعد ذلك كله ، فإننى أقدم هذه الدراسة تواضعاً ومحبة إلى الجيل القادم ، الذى أددت أن أبرهن له بقدر جهدى ، أنه حفيد قادة كبار ومناضلين عظام ، لم ينفصلوا عن قضايا أمتهم وحاربوا معاركهم بشجاعة فكرية وإنسانية نادرة . . وبقع بعضهم الثمن الباهظ من أجل تحرر وطنه شعبه .

صلاح زکی احد ۱۹۹۲/۱/۱۲م

الطفطاوس . . . مفكر أمرحلة النفضة الأولس



## الطمطاوس . . . مغكر إمرحلة النهضة الأولى

منذ بدء اليقظة العربية ، العديثة ، مع أوائل القرن التاسع عشر ، والفكر العربي بمختلف إتجاهاته وتياراته ، يعيش مشكلة «التهضة» ، أو على الأصبح يبحث عن مشروع النهضة ، بل يجب القول : أن مشكلة النهضة هي التي كانت ، ولاتزال ، وراء إنبعاث الفكر العربي وإنقسامه إلى اتجاهات وتيارات . وإذا كان شعار «الثورة» قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الغمسينات من هذا القرن ، فإن هذا لا يعنى أن مشروع «النهضة» قد تصقق كاملاً ، أو أن شعار «النهضة» لم يعد يستجيب الطمرحات الجيل العربي الجديد ، كما قد تراس البعض في الستينات ، بل بالمكس ، لقد استرجع هذا الشعار ، منذ بضع سنوات ، مكانته في الساحة الفكرية العربية بينما دخل شعار الثورة منطقة الظل على نفس الساحة .

ليست مهمننا هنا تحديد الأسباب التي تقف وراء هذا التراجع من «الثورة» إلى «النهضة» بل البحث عن جنور المرحلة التكوينية في الفكر العربي الجديث ليتبين لنا أن «النهضة» ، و «الثورة» هما هدف مأمول التحقيق ، فعندما نتحدث كعرب عن النهضة أن الثورة ، فإنما نتحدث عن مشروع لم يتحقق بعد ، بل يمكن القول ، عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني برغم جهود عظيمة بُذلت . ومن هنا يبدو واضحاً الإحساس العميق في وعي العرب بمسالة التهضة ، فهذا الوعي ينبع من حصيلة القارنة والقياس بالغرب ، لا حصيلة تحليل وممارسة ، ومن هنا تبدو الثغرة واسعة وعميقة ، وأصبح الوعي هو في أهم جوانبه مجرد إحساس بالقارق لا العمل على تحليل الواقع والسعى إلى استبداله وتغييره .

لقد أحس الجبرتى - على سبيل المثال - بالهوة التى تفصل بين الغرب والعرب حين أرّخ الحملة الفرنسية على مصر ، واتصل حسن العطار - مُعلم رفاعة الطهطاوى - بعلماء الحملة الفرنسية فاعترته الدهشة ثم الإعجاب ، وقرر «أن بلادنا لابد من أن تتفير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها».

### «دركة العلماء . . . والعجز عن التغيير»

لقد كانت حركة «العلماء» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مؤهلة لإحداث هذا التغيير ، نظراً لأنها أول قيادة وطنية مصرية تستند إلى عناصر إنتاجية وقوى إجتماعية جديدة ، هي فئة التجار وأرياب الحسرف ، وإن كانت في نفس لا تزال ترتبط بالتنظيم الاجتماعي التقليدي ، حيث كان العلماء في نفس الوقت إما ملتزمون وإما نظار وقف وإما لهم بحكم مواقعهم الدينية حق الإنتقاع بمساحات كبيرة من الأرض الزاعية ، وكانت حركة العلماء تبلور العنصر الوطني في مواجهة الإناعية ، عثمانيين ومماليك وقرنسيين ، إلا أنها لم تكن تمثل بعد محاولة

لتغيير علاقات الانتاج السائدة ، ولم يكن لها مصلحة واضحة في ذلك ، وهذا يقسر عزوفها عن استلام السلطة السياسية ، رغم أنها كانت في متناول يدها .

وقد حاول محمد على - بعد أن وجه ضرية قاسية إلى تلك الحركة - الاستفادة منها في سعيه للاستقال بمصر عن الامبراطورية العثمانية . قبعد أن قدم محمد على اقتراحاته بشأن استقلال مصر وحقوق ورثته فيها إلى القوى الأوروبية عام ١٨٣٢ ، ثم إلى الباب العالى عامي ١٨٣٧ ، .

١٨٣٧ دون جدوى ، إستصدر من علماء الأزهر والقاهرة عام ١٨٣٨ بياناً يعانون فيه مساندتهم التامة الخطته في الاستقلال بحصر ، ومن المهم هنا رحد التفيير الذي طرأ على موقف العلماء . فبينما كان علماء عام ١٨٠٥ ينصبون محمد على في السلطة كي يحكم بشروطهم ، إذ بعلماء عام ١٨٣٨ يكون النتقلال مصرد على ، أي أن

يفاعة الطفطاوس . . مغكر صرحلة النفضة الأولى مسن صفوف هذا الجبل من العلماء ، وتعبيراً عن دموقفهم الرجعى هذا ، خرج الشيخ رفاعة واقع الطهطارى ، الذى رشعه الشيخ حسن العطار – شيخ جامع الأزهر آنذاك ~ لدى محمد على ليكون إماماً لأحدى اليمثان إلى قرنسا ، وقد سافر إلى باريس شاباً في سن الثلاثين وأمضى قيها خمسة أعوام ثم عاد إلى مصر بعد أن تعرف على الفكر الفرنسي

ليقوم بدوره في مجتمعه ليصبح رئيساً للرسة الألسن عام ١٨٣٦ ويؤلف عدداً من الكتب ويترجم بعض أمنول الفكر الغربي .

لذلك فيانه يمكن القبول أن الطهطاوي وفكره والفكر الذي نقله عن الفرنسيين لم يكن إنجازاً من إنجازات محمد على ، ولكن من إنجازات التيار الوطني الذي خلقه رواد دحركة العلماءه: الشرقاوي وعمر مكرم ، وهمله من بعدهما حسن العطار .

ويمبر الطهطاوى عن ولائه الوطنى من خلال ولائه لفئة الطماء الذين يعطيهم أهمية خاصة ، حيث رغم تبعيتهم لنظام محمد على «الأجنبى» ، كانوا لايزالون يشكلون المؤسسة «القومية ، الوحيدة في مصر في ذلك الوقت ، فكان دائم التركيز على دورهم في بناء الدولة وضرورة أن يستمين بهم الحاكم كمعاونين له وكممثلين الشريعة التي تضع العدود التي في إطارها يجب أن يتصرف الحاكم .

ولأهمية الطهطاوى – باعتباره أحد أهم مثقفى عصر النهضة – سوف نتعرض لثلاثة جوانب من إسهاماته الفكرية وهى : فكرة التقدم ، مسألة السلطة ، ثم قضية الديمقراطية .

فقد انشغل الطهطارى بمسألة التقدم: وتساحل كيف تنهار العضارة ولماذا ؟ وكيف تبنى ؟ وكيف السبيل إلى التمدن والتقدم ؟ وعرض آرات حول التقدم في كتابى ، تخليص الأبريز في تلخيص باريز ، ومناهج الألباب المسرية ، فركز على أهمية «الموقة» مادخلاً أنه سائر والعارم المروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج مجهولة

بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن الشئ ، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه مات بحسرته ، وأوضح أن البلاد الإسلامية باتت محتاجة إلى البلاد الفربية د. . في كسب ما لا تعرفه ، وأنه ينبغي لأهل العلم حث جميع الناس على الاشتغال بالعلم والفنون والمسئائع التافمة ، فإن هذه العليم هي التي تقود إلى التمدن» . وحدد الطهطاوي واسطتين مقومتين لكمال التمدن والعمران هما تهذيب الأخلاق دوالمنافع العمومية لا التي هي تقدم الصناعة والتجارة . وأوضح أن أخذ المنافع العمومية لا يعني خروجاً عن دائرة السلف .

وعندما ينتقل إلى الحديث عن مصر كوطن ، فهو يتحدث عنها كوطن وكوحدة سياسية من زمن قديم ، وأنها ذات حضارة لم تنقطع منذ قربن عديدة ، وإذا كان يؤكد على أن مصر مدينة للعرب ، ويصتفى بالعلوم العربية كأساس التقدم ، إلا أنه لا يرى مصر كعقيقة حضارية بدأت فقط منذ الفتح العربي الاسلامي ، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير ، ولذلك بدأ هو وتلامنته يكتبون تاريخ مصر منذ بداية أيام الفراعنة .

ويعط المهطاوي أهمية خاصة المضمون الحضاري التقدم في الوطن ، فالبنسبة له دمصر ولمن شريف ، إن لم نقل أنها أشرف الأمكنة ، فهي أرض الشرق والمجد في القديم والصديث ، وعند تعريف الطهطاوي لابناء الوطن الواحد نجده مشارلًا بما حصل من مسارف في علوم الاجتماع والسياسة ، فالبنسبة له دأبناء الوطن دائماً متصدون فسي اللسان ، وفي الدخول تحت إسترعاء ملك واحد ، والانتياد لشريعة واحدة ،

#### مسألة السلطة عند الطفطاوس

لم تكن أفكار الطهطاوى فى المجتمع وسلطة الدولة مجرد عرض جديد النظرة التقليدية ، ولا مجرد انمكاس للأفكار التى تلقنها فى باريس ، ولكن النظر إلى السلطة برؤية إسلامية تقليدية ، برغم التوسع فى بعض النواحى توسعاً جديداً وهاماً .

لم تكن فكرته عن الدولة - بالرغم من مشاهداته في باريس - فكرة ليبرائي القرن التاسع عشر . فتحت عنوان دولاة الأموره - وهو بمثابة تنظير الاستبداد الدولة المركزية - يقول الطهطاوي مُعرفاً ولي الأمر في كتابه دمناهج الألبابه : « . . ولي الأمر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ الأول في دولته . . . » .

ثم يوضح العلاقة بين ولى الأمر والله ، ومن ثم تحديد الجهة المسئول أمامها ، بقوله في موضع آخر من نفس القصل : « ، ، فمن مزايا ولى الأمر أنه خليفة الله في أرضه ، وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه» .

وفي موضع ثالث من نفس الفصل يعبر عن رأيه في أنه المركزية المطلقة في أساوب المكم هي الأقدر على الإنجاز ، بينما ترزيع المسؤولية مُعرقل ، فكما يقول : «ومن مزايا ولاة الأسور أيضا أن النفوذ الملوكي بيدهم شاصة ، ولا يشاركهم فيه مُشارك ، وهذه المزية العظمي تعود على

الرعية بالفوائد الجسيمة ، حيث إجراء المسالح العمومية بهذه المثابة ينتهى بالسرعة ، لكونه منوطأ بإرادة واحدة ، يخلاف ما إذا نيط بإرادات متعددة بيد كثيرين فإنه يكون بطيئاً . . . » .

وكما هو واضح فإن الفكرة الأثيرة لدى الطهطاوى هي إطلاق السلطة التنفيذية للحاكم ، إلا أن ممارسته إياها يجب أن يحد منها احترامه للشريمة ولحراسها .

أما الفكرة القائلة بأن المكم يجب أن يكون في يد دالشعبه ، فلم تكن ، بحكم قراءات واختبارات في باريس غائبة عن نفته . لقد شاهد شورة - ١٨٣ ويصفها وصفاً مطولاً في كتابه عن باريس . غير أن الفكرة كانت في نظره لا تتلام مع مشاكل مصر . فقد كان يحكم بلاده حاكم فرد ينين بالإسلام ، ولم يكن من أمل والحالة هذه – في أي إصلاح فعال إلا بأن يستخدم الحاكم سلطته كما يجب .

على هذا النحوكان الفكر السياسى فيما يتعلق بمسألة السلطة والدور المركزى الدولة ، يدور حول تكريس استبدادها وتشريعاً اسلطانها المطلق ممثلة في شخص محمد على ، وهو هنا باعتباره أحد الأركان المهمة الهذا النظام ، ناظراً لمدرسة الألسن ، ومضوفاً على المحريدة الرسمية دالوقائع المصرية» ، ثم أنه وجد في خبرته الشخصية ، بما رافق حياته من نعم ومن محن الدليل على ما يترتب على أخلاق الصاكم ونواياه من نقاد و

#### الطفطاوي للديمقراطية والدستور

وقد أمتم الطهطاوى بفكرة الديمقراطية ، وعرف بها كما رآها في فرنسا أثناء ثورة - ١٨٣ ، وحرص على أن يوصل ما رآه ، وكأته يدعو قومه إلى إعمال الفكر كي يغتاروا ما يناسبهم ، وركز الطهطاوى على وجوب إشتراك الشعب في المكم . وهو هنا يبدو متأثراً بالفكر الليبرالي ومناقضاً لما قاله عن دولاة الأموره - على نحو ما لاحظ الباحث المسرى طاهر عبد الحكيم - دفالمواطن يجب أن يتمتع بمقوق بلده وأعظم هذه المعقوق العربة التامة في الجمعية التأسيسية . . . » ، وانقياد المواطن لقوانين وطنه و . . يستلزم ضمان وطنه له التمتع بالمقوق المنية ، فالتمزى بالمزايا البلدية . . » ورصبح المواطن حق المعارضة للحكام وأن يقول رأيه فيما لا يوافق عليه في السياسات والتدابير ، وألا يترك ولاة يقول رأيه فيما لا يوافق عليه في السياسات والتدابير ، وألا يترك ولاة

وقد قدم الطهطارى تحليلاً للاتجاهات السياسية في فرنسا إبان إعادن دستور ١٨١٨ الرجمي ، فأدرك أن هناك إتجاهين أو مدرستين أو حزيين ، الأول «الملكيون» الذين برون «أنه ينبغي تسليم الأمر اولى الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشي» . والثاني «الحريون» أو «الليبراليون» الذين برون أنه لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط ، والملك إنما هو منفذ للأحكام على ضوء ما جاء في القوانين ، فكته عبارة عن آلة .

وقد اختص الطهطاري بين هذه الفئة الثانية ، فئة عظيمة ترى دأن

يكن الحاكم بالكلية الرعية ولا حاجة اللك أصلاً. ولكن الما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره اللحكم، وهذا هو حكم الجمهورية».

وبهذا التحليل أذرك الطهطاوى المدارس السياسية إذ ذاك في فرنسا ، أنصار دالملكية فرنسا ، أنصار دالملكية المستورية وأخيراً العناصر الانقلابية التي تؤمن بدالجمهورية ، ثم حلل السباب ثورة ١٨٣٠ ، وتوصل في إدراك سببها الرئيسي ، وهو خروج الملك عن الدستور وممارسته لسلطته بشكل شخصي متحدياً في هذا رأى مجلس النواب ، فأبقى الوزارة رغم أن بولمان سحب ثقته منها وعطل عدداً من مواد الدستور العامة ، على رأسها مواد الحريات العامة ، وعدل قانون الانتخاب وغيره من القوانين بون موافقة البرلمان – وبهذا العرض الصراع الدستوري في فرنسا ، عرف المعقل المسرى لأول مرة الفكرة الدستورية وتمثلها وأعجب بها ، عبر شرح الطهطاوي وترجمته التصوص الكاملة لدستوري ١٨١٨ و ١٨٨٠ في فرنسا .

وقد تطور فكر الطهطاوى تطوراً كبيراً بعد تجاوز المرحلة الفكرية الأولى فى صدر شبابه ، فبعد «تفليص الابريز فى تلفيص باريز» الذى صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعه الطهطاوى فى تحليل النظم والمذاهب هو كتابة الفطير «مناهج الألباب المصرية» الذى صدر عام ١٨٦٩ وخطورة «مناهج الألباب» ناشئة من أن هذا الكتاب يعد إستكمالاً النظريات السياسية والاجتماعية التى كان

رفاعة قد طرحها في صدر حياته في «الخيص الأبريز» وهو ليس مجرد إستكمال لبحث رفاعة الطهطاري عن الديمقراطية وحكم الشعب. إنما تعديل لنظرياته في الحرية وسيادة القانون ومراجعة لأفكاره الأساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التي اجتاحت أوروبا طوال القرن التاسع عضر ، وجعلت من الديمقراطية والصرية والقانون والعدالة ومقوق الإنسان أشكالا سياسية ونظما إجتماعية تحتوى على مضمون اقتصادي واجتماعي محدد المعالم .

خلاصة الأصر، أنه بوفاة الطهطاوى هام ١٨٧٧ كانت أفكاره في التقدم والتحديث والديمقراطية قد أشمرت ، فقد أشتد ساعد الحركة الوطنية الليبرالية التي وادت مع ميلاد الملكية الفردية في الأرض الزراعية والورش والمصانع وصركة التجارة في المن ، فهذه الصركة الوطنية الليبرالية كانت موجهة ضد أسرة محمد على التي خدمها الطهطاوي وأشاد بها أيما إشادة ، كما أنها كانت موجهة ضد أتوقراطية المولة المركزية التي دافع عنها الطهطاوي . إلا أن ذلك لا ينتقص من الانجازات الفكرية الأخرى الطهطاوي والتي كان يعبر بها عن نفسه كواحد من العلماء الذين ظلوا حتى قيام والحزب الرطنية الرائل - حزب الثورة العرابية - يشكلون المؤسسة الوطنية الوحيدة في البلاد في مواجهة أسرة محمد على ،

# «Γ» ′

غير الدين التونسى . . . رجل الدولة ومفكر النفضة التونسية

# خير الدين التونسى . . . ما اللهات عند الدرون السرو

# رجل الدولة ومفكر النهضة التونسية

فى الرقت الذى نجحت فيه الدول الاستعمارية فى ضرب بولة محمد على فى مصر ، وتصفية طموحاته بمقتضى معاهدة لندن - ١٨٤ ، كان الحصار المالى لتونس يستكمل حلقاته ، وبدأت تجرية التهضة التونسية وأنتهت قبل أن تستكمل القوى الأوروبية مخططاتها تحو مصر . فقد بدأت حركة التغيير فى تونس بعد ولاية محمد على للسلطة فى مصر بحوالى نصف قرن ، وتم احتلال تونس قبل احتلال مصر بعام واحد .

لقد بدأ مشروع الاصلاح في تونس قبل بخولها تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي بقرن من الزمان تقريباً - مع الباي حمودة باشا الحسيني (١٨٦٧ - ١٨٨٤) والباي محمود الثاني (١٨١٤ - ١٨٢٤) - فكاهما ساهم في القضاء علي جيش المرتزقة واصلال جيش حديث محله . وكلاهما حاول الاستفادة من العناصر العربية التونسية في الحكم . ولكن محاولات الاصلاح الجادة والشاملة بعدات مع الباي أحمد (١٨٣٧ - ١٨٥٧) .

خير الدين التونسي . . . رجل الدولة وقد أثار الباي أحمد عنما تولى المكم دعوة النهضة والإصلاح ، فقد وجد أن السلطة تتركز في يد أفراد قائل يسيرون الأمور بطريقة فردية شبه مطلقة ، معظمهم ينتسب إلى الأصول الشركسية / التركية ، والخدمات تكاد تنحصر في التعليم الذي كان يشرف عليه العلماء وخاصة في جامعة الزيتونة . وكان الباي معجباً بمحمد على ، ومتاثرا به ، وهكذا بدأ بإصلاح الجيش وبنائه على نمط الجيش الفرنسي ، وكما في تجرية محمد على ، كان هذا هو محور مشروع الإصلاح التونسي .

فى هذه الفترة يظهر السياسى والمفكر ورجل الحكم خير الدين التونسى ، وقد ولد لأسرة شركسية حوالى ١٨١ . ورحل إلى الاستانة ، ثم دخل فى خدمة الباى أحمد سنة ١٨٤ ، والتحق بخدمة الجيش حيث ظهرت مواهبه التى لفتت إليه أنظار الباى فقريه إليه . وأصبح يده واطلع على المشروعات الاصلاحية التى كان الباى يقوم بها وعلى أفكاره الجديدة . وعهد إليه بالاشراف على المدرسة الحربية عام ١٨٥٧ ثم أوفد إلى باريس عام ١٨٥٧ ويقى فيها أربع سنوات ، تعرف فيها على الحياة السياسية فى فرنسا ، وعلى المضارة الفربية . وبعد عودته إلى تونس عن وزيراً البحرية ، وقضى ست سنوات فى قلب حركة الاصلاح الدستورى ، فكان عضواً فى اللجنة التى وضعت نص دستور ١٨٦٠ ،

وعندما اصطدم مع الباي بشأن الاصلاحات الدستورية أثر الاستقالة من منصبه عام ١٨٦٢ ، ورحل عن تونس ويقى في العديد من بلدان أوروبا لمدة سبع سنوات وضع فيها كتابه الهام (أقوم السالك في معرفة أحوال المالك) الذي نشر لأول مرة عام ١٨٦٧ .

وفي ١٨٦٨ ، أدى تردى الأرضاع المالية في تونس إلى إنشاء لجنة نواية لإدارة الاقتصاد الخارجي للبلاد ، وتعيين خير الدين رئيساً لفرعها التنفيذي ، ثم أصبح في ١٨٧٧ رئيساً للوزراء واصتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدماً إياه لإجراء إصلاحات عدة : تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة وإعادة تتظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، وإصلاح التعليم في جامعة الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وإنشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة «الصادقية» الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية والعلوم المديثة ، فضلاً عن اللغة العربية وعليم الدين الاسلامي .

ثم دعاه السلطان عبد الحميد الذي كان قد أطلعه على كتابه إلى عاصمة الخلافة المثمانية ليستفيد من قدراته في تحديث الدولة التي كان قد أصابها الضعف والوهن ، قمينه السلطان صدراً أعظم – رئيساً للوزراء – في عنام ۱۸۷۸ ، ولم يبق في هذا المنصب إلا شهوراً أحمدر فيها القرار بعزل الخديد إسماعيل من ولاية مصر ، وعاش في الاستانة إلى أن توفى في عام ۱۸۸۹ .

ذير الدين التونسى . . . المفكر والمصلح الاجتماعي كان مزّاف خير الدين — أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك — هو العراسة الوحيدة التي وضعها باللغة العربية ، إلى جانب أوراقه الرسمية وبذكراته التى نشرت بعد موته برمن طويل ، وقد أثارت مقدمتها المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه ، والمنشورة بياريس بعنوان : «الاصلاحات الضرورية الدولة الاسلامية» اهتماماً كبيراً في ذلك الوقت ، وتكمن أهمية كتاب خير الدين في مقدمته التي يشرح في مطلعها أن ما حمله على وضع كتاب مقصدان :

«الأول ، حمل أصحاب الفيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعى في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الاسلامية وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد السبل المؤدية إلى الازدهار ، مما لا يتم إلا يضمل حكم صالح ، والثانى ، إقناع العدد الففير من المسلمين الذين غرس فى أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات «بضرورة انفتاهم إلى ما هوصالح ومنسجم مع الدين الاسلامي من عادات أتباع الديانات الأخرى» .

ويمكن القول بأنه مع الوعى بالغطر الذى جات به تصديات العصد منذ بداية القرن التاسع عشر على الصعيدين الداخلي والفارجي ، كان شمة توجهات على الساحة . ففي مواجهة التوسع الأوروبي كان من رأى الباي أحمد أن التفاهم مع أوروبا القوية يفوق في الأهمية ارتباط تونس بالدولة العثمانية — خاصة أن فرنسا قد وصلت إلى حدود تونس باحتاطها الجزائر عام ١٨٣٠ – أما خير الدين فكانت له وجهة نظر أخرى ، فقد كان يرى أن الاتفاقات الدبلوماسية — وعلى المدى البعيد — غير مجدية ، وفي الوقت نفسه ، فإن الرابطة العثمانية لا تغني شيئا الوقوف في مواجهة

الغرب. ولهذا فقد كان الحل لديه هو البناء الداخلي ، وتغيير أسلوب المحكم في البائد ، دون التخلي عن الرابطة العثمانية ، إذ كان يرى أن أية خطوة لإضعاف هذه الرابطة يمكن أن تنعكس على الأوضاح الداخلية نفسها .

ومن هنا بدت إشكالية النهضة ، والتي تتركز في سؤال : كيف يتم البناء الداخلي ؟ والأجابة لدى خير الدين دارت حول محورين :

\* مسألة التقدم ، وكيفية الأخذ بأسبابه ؟ ،

\* قضية الشوري ، كضمانة شعبية لجموح السلطة .

## أسباب التخلف ، والطرق إلى التقدم

استند خير الدين في بحثه عن أسباب التخلف إلى التاريخ ، فاستشهد بالحضارة الإسلامية ، لماذا تقدمت ثم لماذا تراجعت ؟ وهمل المسلمين تبعه تأخرهم ، لكنه لم يهمل نقد سلوك أوروبا إزاء الدول الإسلامية في تصرفاتها ، ووغاصة في مسألة الامتيازات الاجنبية استناداً إلى عهود قديمة مضى وقتها ، ولم تكتف بالمهود ، بل توسعت في تفسيرها ما شاح لها قوتها » يضاف إلى ذلك د . . ما تقوم بعض ممالك أوروبا من وضع العراقيل في سبيل تنظيم المالك الاسلامية لشرونها ، وادخال وسائل الاصلاح التي تراها ، وايقاع الدول الاسلامية في حيرة بين مطالبتها بالإصلاح وإعاقة الاصلاح» !! .

ثم يدرك غير الدين الأبعاد الفطيرة التي تترتب على الفصل بين

رجال الدين ، ورجال السياسة والحكم ، مما يساعد على تكريس التخلف وإعاقة أي مشروعات النهضة ، فيقول :

 « ، ، ثم من أهم العوائق في تقدم السلمين وجود طائفتين متعاندتين : رجال دين يعلمون الشريعة ولا يعلمون النئيا ، ويرينون أن يطبقوا أحكام البين بمنافرها يقطع النظر عما حدُّ واستميث ، ورحال سياسة يعرفون ، الدنيا ولا يعرفون الدين ، ويريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوم إلى النين . . » ، لذلك يرى خير النين أنه من الواجب أن تتغير أيضاً التشريعات والسياسة لكي تساير روح التطور ، و . . . وأن يتفق العلماء إذا كان الأمر المقترح يتفق ومبادئ الشريعة ، لذلك كان أول شرط للإصلاح السليم اتفاق العلماء ورجيال البولة . لكن هذا يقتضي أن يكون العلماء على اتصال بروح العصر ، كي يكون لشورتهم وزن ، فإن كانوا بعيدين جداً عن الحياة السياسية ، بقى رجال الأعمال أحراراً في اتباع أهوائهم وميولهم . لذلك فإن من أهم واجبات العلماء أن يطلعوا ، باتمنالهم برجال السياسة ، على وقائم الأمور ، إذ على إطلاعهم هذا بترقف تطبيقهم للشريمة ، فتطبيق الشريعة لا يقتضي معرفة النصوص فحسب» بل معرفة الظروف التي على ضوئها يجب تضيق النصوص .

ويوضع خير الدين أن أسباب التقدم التي تحتاج إليها الأمة الاسسلامية تقوم على الأخذ بالعلم والنظم التي أعطت الغرب قوته وتقوقه . أن أوروبا قوية ، والوقوف في وجهها لابد من اصطناع وسائل قوتها ، ونقطة البداية لديه وأضحة ، ففي أصل قوة أوروبا ونظمها

ومؤمساتها السياسية . ولا يمل خير الدين من إيضاح أن ما بلغته الأمم الأروبية من تقدم في العلسوم والصناعات هو دبق ضل التنظيمات المؤسسة على المدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كتوز الأرض بطم الزراعة والترجارة ، وملك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهمه .

ويتعبير أخر ، أراد خير الدين أن يظهر ما هى أسباب قوة المجتمعات وتمدنها ، وينوع خاص دور الدولة فى المجتمع ، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدناً فى العالم الصديث ، وأن يثبت أن السبيل الوحيد فى العصر الحاضر لتقوية الدولة الاسلامية إنما هو اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها . ونراه فى الواقع ، يوجه حججه إلى المسلمين المحافظين ، منطلقاً فيها من النظرية التقليدية فى الدولة .

ولم يكن محور تفكيره الأمة القومية كالطهطاري - على تحو ما لاحظ ذلك ألبرت حورانى - بل الأمة الاسلامية . ومع أنه استعمل أحياناً تعبيرات ومقاهيم رفاعة في «الوطن» و حجب الوطن» . غير أنه استعملها في الأغلب بمعناها العام ، كمرادف «للجماعة السياسية» و «الوجدان العام» لا بمعناها القاص ، وبذلك كان خير الدين بعيداً «عن روح » القومية الحديثة التي تعتبر كل أمة فريدة بحد ذاتها . فما يقوله عن الأمة ينطبق على جميع الدول الإسلامية ، لكنه كان يفكر من بهن جميع الدول الإسلامية ، لكنه كان يفكر من بهن جميع الدول

الاسلامية ، بأعظمها فقط: السلطنة العثمانية ، دمركز الخلافة» . ولذلك ظلت أفكاره تعور في فلك «الجماعة الاسلامية» وحدها ، دون الاشارة إلى رابطة عربية تجمع الناطقين بلغة الضاد ، ومن ثم كانت معارساته تستهدف حماية الدولة العثمانية من الصراح الدولي وأطماع آوروبا من ناحية ، وتدعيم سلطة الخليفة العثماني على ولايات الدولة العثمانية من ناحية ، ثانية .

#### الشورى . . . الطريق لاستقرار العدل وحماية الحرية

يريط خير الدين بين المدل والحرية ، باعتبارهما ركتا أي تطور ، ويعتبر وجودهما في الحضارة الاسلامية سبب إزدهارها ، وعندما فقدا ذبلت الدولة الاسلامية وضعفت ، ويقول «ان المدل والحرية لم يكونا في الدول الأوروبية فانتابها الضعف والفساد ، ثم كانا فصلح حالها ، وأيس جو أوربا أحسن الأجواء ، ولا أرضها أصلح الأراضي ، وإنما بلغ أهلها ما بلغوا بالتقدم في الملوم والصناعات واستخراج كنوز الأرض . . . . . . . . .

ومن هنا ضرورة وجود «الدستور» – ولم يكن هذا المصطلح فيما بيدو قد تم صياغته – ولذلك يستخدم خير الدين الكلمة الفرنسية ويكتبها بحروف عربية « ، . وقد رأينا بالمشاهدة أن البائد التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف التنظيمات السياسية ، فاجتني أملها شارها بصرف الهمم إلى مصالح بنياهم المشار إلى بعضها ٠٠٠٠

وهكذا يصل إلى جوهر المسألة الدستورية وهي كيفية معارسة السلطة السياسية ، ويطرح ضرورة تتفيذ مشاركة المحكومين عن طريق ممثليهم في هذه الممارسة ، وليس من شك في أن هذا الكلام جديد بالنسبة لنظام الحكم التقليدي . شم أنه يبرهن على أهمية الشوري من زاوية بالفة الأهمية ، وتتعلق بعدم الاعتماد على الحاكم الفرد مهما حسنت نواياه ، وعظمت إنجازاته . فيقول : « . . ثم أن العدل والحرية يجب أن يوضع لهما من النظم ما يضمن وجودهما وبوامهما ، وليس هناك ضمان إلا بالمالس النيابية ، فقد يكون في الملوك من يحسن تصرفه بدون مشورة . ولكن يكون ذلك موقوباً بوقته ، يزول بزواله ، فوجسب أن يصاط الملوك بأمل الحل والعقد ، يشاركونهم في كليات السياسة ، ويكون الوزراء بأمل الحل والعقد ، يشاركونهم في كليات السياسة ، ويكون الوزراء مسؤولين ، وكل ما أصاب الأمم الاسلامية إنما أصابها من ترك الأمر فيها إلى مشيئة حاكمها الوزراء إنشارته» .

لذلك ، يجب تقييد سلطة الحاكم على وجهين :

أولاً : بالشريعة ، منزلة كانت أم طبيعية (القانون العقلي) .

ثانياً: بالشورة . أما الذين يجب على الحاكم استشارتهم فهم العلماء والأعيان ، وهؤلاء يجب أن يكون بوسعهم مصارحته بحرية ، وهديه إلى المعراط المستقيم ، وردعه عن عمل السوء .

ويعطى غير الدين تفسيراً إسلامياً لأهمية الشورى ، يبدر مُستقى من الفقهاء الصنبلين المتأشرين ، مع أن السبل التي وصل إليه منها ليست وإضحة . فيقول «إن الشريعة هي من مصدر إلهي ، وهي أساس الفلاح في هذه الدنيا وفي الآخرة ، غير أنها ليست قانوناً محدداً ومفصلاً يأمر بكل ما يجب على الفرد أو على الحكومة القيام به . بل هي بالحقيقة ، خلافاً لذلك ، إذ تجيز كل ما لم تنه صراحة عنه ، إذا اقتضته الضرورة الاجتماعية . أن مبدأ المسلحة ، أي مبدأ اختيار التفسير أو الحكم الذي يقضى إلى الغير الأعظم ، يجب أن يكون رائدا الحكومة الأوله .

خالصة القول ، أنه يرغم هذا الجهد النظرى الكبير الذي قدمه خير الدين ، إلا أن تنظيماته التشريعية والسياسية قوبلت بالرفض والمقاومة سوا ، من سكان العاصمة ، والقبائل البدوية في نفس الوقت .

وكان وراء هذا الرفض أسباب عديدة . منها : أنها جلبت نظماً جديدة من أوروبا لم تكن معتادة في البلاد ، فالأجهزة القضائية الجديدة كانت تأخذ وقتاً للفصل في المنازعات ، وزادت الأزمة الاقتصادية من عنفها ، وذلك أن الدولة كانت في احتياج شديد إلى المال ، ومن منا كانت تعمد كثيراً إلى المضرائب للانفاق على المشروعات دون عائد حقيقي ينتفع به الشحب ، فضادً عن استصرار النهب المنظم لموارد البلاد الذي كانت الشركات الأجنبية تديره بأحكام ، يضاف إلى ذلك كله أعباء القروض التي أبرمتها الدولة وفوائدها الباهضة .

وهكذا فإن تجرية النهضة في تونس كانت تمضى على نسق ما قام به محمد على في مصدر ، وإكن الوسائل اختلفت ، كان حكام تونس يريدون تحقيق أهداف محمد على ، وإكن يوسائل القديق اسماعيل ولهذا فإن هزيمة الاستعمار للتجرية التونسية لم تستغرق وقتاً طويلاً. فقد ارتبط هذا المشروع النهضة بالتبعية الغرب ، وأصبح هذا التغيير المُمُول يتضمن عناصر تساعد على إضعاف البلاد والتمهيد لفقدان الاستقلال ، لأن المشروع الذي كانت موارد النولة مسخرة له ، لم يكن يستجيب لتطلبات المشروع الذي كانت موارد النولة مسخرة له ، لم يكن يستجيب لتطلبات الفئات الاجتماعية العريضة ، بل زاد من معاناتها ، ففقد المشروع أهدافه الشعبية ، وفقد الولمان إستقالله بعد ذلك . . . وهو ماحدث بالفعل بسقول تونس تحت الاحتلال الفرنسي عام ١٨٨٨ .



′ «۳» على مبارڪ . . مهندس التربية والتعليم

## على مبارك . . مغندس التربية والتعليم

لعله لا يوجد مُختص في تاريخ مصر في القرن التاسع عشر ، أو في تاريخ الفكر العربي الصديك ، لا يعرف على مبارك (١٨٦٢ – ١٨٩٢م) ، الوزير البارز الذي تقلّد وزارات المعارف والأوقاف والشؤون المسكرية ، خلال حكم الخديو عباس الأول (١٨٤٤ – ١٨٥٤) ، والخديو إسماعيل (١٨٦٠ – ١٨٥٨) ، وواتي التناظر الخيرية في مصر ، فضلاً عن المكتبة الشهيرة المعروفة بئسم الكتبخانة الخديوية والتي عرفت بعدئذ بدار الكتب المصرية . وقلة من هؤلاء الباحثين ، إن وجدوا ، لا يعرفون الوجييز الجغرافي المهم المسمى «خطط مصر الجديدة» أو «الخطط التوقيقية» لعلى مبارك . على أن عدداً منهم قدلايكون مُطلعاً على العمل الهام الآخر لعلى مبارك ، ألا وهو كتابه الضخم دعلم الدين» . والذي سنت عرض لي عض جرائبه لا يمثله من رؤية كاملة اعلى مبارك بشأن التقدم والإصلاح .

### على مبارك سيرة ذاتية

ومن المهم هنا - قبل التعرض للاجتهادات النظرية لعلى مبارك - تتبع سيرة هذا الإمسادس الكبير ، وجمهسوده البارزة في تطوير التعليم للمسرى ، والاسهام في بعض الامسادهات التطورية التي شهدتها محسر في العقود الثلاثة السابقة للاحتلال ،

لقد درس في إحدى قرى الريف المسرى – برنيال – التابعة الحافظة

الدقهلية ، ولكنه ثار بعنف ، منذ كان طفلاً ، ضد محتوى التعليم وأسلوبه في دكتاب القرية ، وهذه الثورة ساقته إلى الهرب من أهله أكثر من مرة ، وأدت به إلى شقاء كثير قبل أن يدخل المدارس العامة في القاهرة ، وبعد هذا انتهى به الأمر أن يصبح أحد الطلبة المتفوقين في المهنسخانة فيجرى اختياره الذلك لبعثة دراسية يكمل بها دراسته في باريس ، التي قضى بها أكثر من سنتين يدرس الهنسة المدنية ، ودرس سنتين في مدينة دمتز» الهندسة الحربية . وكانت إقامته في فرنسا نحو خمس سنين رأى المدارس والجامعات ونظم التعليم وحالة البلاد الاجتماعية وأخذ من كل ذلك

ولما جاء الضعيو إسماعيل ، أعينت الحياة العلمية ، بعد مرحلة من والإبعاد تعرض لها على مبارك في عهدى عباس الأول وسعيد ، ولذلك استقر الحال بعلى مبارك ، فكان هذا العهد أخصب عهوده وأكثرها انتاجاً .

لقد عمل على مبارك أعمالاً كثيرة تتصل بما اختص به من هندسة مدنية وحربية ، فقد عهد إليه في عهد إسماعيل وتصميمه شوارع وفتحها ، ووتصميمه ترع وإنشائها ، وبناء جسور واستحكامات ومساجد ، وغير ذلك من أعمال هندسية عظيمة . وولكن كل ذلك لم يكن سر عظمته وصحيفة خاوده ، إنما كان ذلك في شئ لم يتعلمه ولم يتلقه عن أستاذ ، هو إصلاحه التعليم في مصر وبالوسائل المختلفة ، وبناؤه في ذلك بناء ضخماً يعد دعامة النهضة التعليمة في مصر .

لقد أريد له أن يهندس المباني والاستحكامات فهندس هو طرق التربية والتعليم – على حد تعبير أحمد أمين في كتابه عن زعماء الاصلاح .

# على مبارك وإصلاح التعليم

فقد عهد إلى على مبارك إدارة التعليم في عهد الفديق إسماعيل ، فبدأ يُدخله تحت الإشراف الحكومي ، بعد أن كانت الحكومة الاتعنى إلا بالمدارس الحربية ، فقبض عليها ، وأرسل من يُحصى كل كتاتيب القطر ويصف حالة كل كتاب من صلاحية بنائه وعدم صلاحيته وعدد تلاميذه وحالة فقيهه وتبعيته الأوقاف أولا ، وتحو ذلك . وقسمها بحسب ذلك إلى فلاث درجات . جيدة ومتوسطة وردينة . ووضع لها دلائحة تسمى دلائحة رجب» — وهو تاريخ صدورها — تعد بحق خطوة خطيرة في تاريخ التعليم في مصر ، عالج فيها كل المشاكل التي صادفته من مراعاة الأمور الصحية وتدبير المال اللازم ورفع مستوى الفقهاء ، وبرامج التعليم ويسائل الصحية وتدبير المال اللازم ورفع مستوى الفقهاء ، وبرامج التعليم ويسائل المحيمة واشراف الأهالي والمديريات في حمل بعض الأعباء المالية ، والتعليمية وتحويل بعض الكتاتيب الكبيرة الصالحة إلى مدارس إبتدائية ، وبرهمة في تنفيذ ذلك كل قواه .

ولم يكن لعلى مبارك الفضل في ذلك وحده ، فقد كانت البلاد تتوق إلى إصلاح التعليم ، وقد طالب به مجلس الشورى – المجلس النيابي في عهد إسماعيل – وكان هذا الاصلاح يتفق مع نمو البورجوازية المصرية النشئة التي انتقعت يقانون المقابلة الصادر في أغسطس عام ١٨٧١ ،

والذي بمقتضاه منح الخديد إسماعيل حق ملكية غير كاملة لمن بدفع ضرائب ست سنوات دفعة وإحدة عن الأرض التي ينتفع بها ، وعاد إسماعيل فألغي هذا القانون في مايو ١٨٧٦ ، ولكنه اغسطر التراجع تحت ضغط كبار المنتفعين النين دفعوا المقابلة ، والنين أصبحوا قوة سياسية واجتماعية دخلت في صراح مع النفوذ الاستعماري الأوروبي دفاعاً عن مصالحهم وحقهم في السلطة ، والقضاء على مظاهر العبوبية المعمة مثل السخرة والرق ، أي تحرير قوة العمل وتحويلها إلى سلطة ، وذلك يتطلب صعود الاتجاهات الاصلاحية التي تستهدف تطوير نلك القوة الاجتماعية شعود الاتجاهات الاصلاحية التي تستهدف تطوير نلك القوة الاجتماعية

وإزاء ذلك ، اهتم على مبارك بعملية الارتفاع بكفاط الملمين ، فقام بإنشاء مدرسة يؤخذ لها من خيرة طلبة الأزهر بامتحان ، ويختار لها خيرة العلماء من الأزهر وغيره ، ويعلم طلبتها العلوم الدينية واللغوية وشيئاً من علوم الدنيا كالرياضة والمغرافيا والتاريخ والطبيعية والكيمياء ، فكان من ذلك كله مدرسة دار العلوم ، أما معلمو المواد الأخرى كالهندسة والحساب واللغات فقد رأى أن يأخذهم ممن أتموا دروسهم في المدارس العالية كالهندسخانة ومدرسة المحاسبة والادارة بعد أن يقضوا مدة كمساعدين لأساتذتهم .

## الفكر الأصلاحي لعلى مبارك

عالج على مبارك قضية التقدم ، وركز على أهمية المرقة - شأته شأن

مفكرى النهضة - ورأى أن داتساع دائرة العلم والمطومات ، هو الذي نقل البلاد دالأوروباوية عن حالة التوحش والخسسية إلى درجات الكمال والسيطرة والاعتبار ، وإلى نعو سبل الثروة وزيادتها وحصول التقدم في الفلاحة والتجارة والصناعة والملاحة ، وقد قرر في روايته - علم الدين - أن الشرق لا يعرف إلا القليل عن نفسه ، ولا يعرف شيئا خارج نفسه أما الفرب فيعرف كل شئ عن نفسه كما يعرف الكثير عن الشرق .

ويكتشف القارئ دون عناء أن كتاب دعلم الدين، هو كتاب يندرج بعمورة جيدة في سلسلة الكتب التي تتناول موضوع «اكتشاف العرب لأوروبا». ويحاول كتاب أو رواية علم الدين ، أن ينقل للقراء العرب الإنجازات الأساسية لأوروبا الحديثة في العلوم والفنون ، وأن ينبئهم ببعض جوانب تاريخ المعرفة في أوروبا ، وعن التاريخ السياسي لبعض أجزاء منها ، وخاصة فرنسا . وأن يعرفهم عن بمجالات معينة من التقدم في أوروبا الماصرة ولا سيما المجال الاقتصادي .

ويحكى الكتاب – باتباع الشكل القصصى بصورة أساسية – حكاية مصدى أزهرى يدعى علم الدين ، وعلم الدين هذا يلتقى في القاهرة بمستشرق إنجليزى يبحث عن مساعد له يعرف العربية معرفة كافية ليساعده في تحرير ونشر القاموس العربي الضغم لسان العرب ، فيقرر علم الدين أن يعمل لحسابه ، ويوافق على شرطه الخاص بالسفر معه إلى وطئه متى قرر العودة إليه .

ويخصص على مبارك ، القسم الأكبر من الكتاب ارحلة علم الدين إلى

أوروبا ، ولم يفرد من صفحات كتابه الـ ١٥٠٠ صفحة إلا النزر اليسير في الصديث عن انتقاله بالقطار من القاهرة إلى الاسكتدرية ، ويحدد على مبارك رسالته من هذا السفر الضخم بأنه : إجراء مقارنة ، أو بنص كلامه الحرفي « . . . . لتأتي المقارنة بين الأحوال المشرقية والأووبية» .

ويوسعنا أن نستنج بسهولة - على ضوء ذلك - أن المؤلف كتب كتابه من أجل الشرق ، فهو ان يقوم فقط «بإخبار» الشرق عن منجزات الغرب ، كما فعل رفاعة ، بل سيقوم بوضع الشرق في موضع مباشر أمام «مواجهة فعلية» مع الغرب ، بحيث يعرف الشرق ، إزاء الغرب ، موقعه المسحيح من الحضارة العالمية ، ويدل ذلك ، على أن رعى النهضة عند العرب يقوم أساساً على الاحساس بالفارق : الفارق بين واقع التخلف الذين يعيشونه ، و «واقع» النهضة الذي يقدمه لهم النموذج الأوروبي في مطلع القرن الماضي . فعلى مبارك يريد أن يُسلم بجهل الشرق بمعرفة نفسه ، فضلاً عصن جهله التام بما يجري خارج صوره ، والاسوأ أن الشرق لا يعسى وضعه الدولى ، في حين أن الفرب يعسى تفوقه ورونية الشرق .

من هنا تبدو تلك الثغرة الواسعة والعميقة في وعي العرب بالنهضة ،
الثغرة التي تجعل وعيهم هذا مجرد إحساس بالفارق ، أي حصيلة
تحليل وممارسة ، ومن ثم السعى إلى بناء مشروع النهضة يتطابق مع
النموذج الفربي ، الذي يقفز على الواقع ويكفى الزمان والمكان ويجعل
بالتالى عاظتهم مع أحد نماذج النهضة تتحول إلى الطول محله ، إلى

تقمصه والاحتماء به ، أي التبعية له .

#### اسس التقدم عند على مبارك

وقد دارت أفكار على مبارك حول النهضة في إطار تلك المقارنة بين الشرق المتخلف ، والفرب المتقدم . وهاول أن يجيب على ذلك السؤال : ما هو العلاج للقفز على تلك الفجوة المضارية ؟ .

الفطوة الأولى: إدراك الشرق بأنه أسير «تقليد ديني» - لا أسير الدين - وهو تقليد جامد ومُغلق وعقيم بصورة كلية ، وإذا لا يستطيع أن يكن أداة للتقدم على الاطلاق (على مبارك . ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٠٧ من كتاب علم الدين) وعلى سبيل المثال لا الحصر ، «فإن التقليد الدينى أغرق الشرق في بحور الخرافة بحيث لا يكاد المقل يلعب بوراً في آذهان الناس» ، وفق ما لاحظه على ممارك وسجله في كتابه .

ويريد على مبارك أن يقول أن الدين ذاته ، دين المشرق ، الاسلام الحنيف ولا يمكن أن يكون عقبة أمام التقدم ، كما صوره سادة العرف الديني قسى الشرق ، وحقاً ، ألم يخرج الاسلام أروع حضارة في الماضى ، حينما كانت قوته قوة دينية إيجابية نقية ، لا عرفاً خرافياً ، جامداً وقاحلاً ؟ ألم يشهد الاسلام أنشذ نتاجاً مرموقاً في عند من المجالات العلية ؟ » .

الفطرة الثانية : يجب الرعى بأن التطلع إلى المركة في إتجاه التقدم : يجب أن يطلقها مُسبب مادى ، أن العلوم الدينية التقليدية ، كما

يحكمها العرف الديني في الشرق ، لم تؤد إلى تقدم ، إن ما يؤدي إلى التقدم هو العلم الدينية التحسينية المُغيرة إلى وضع أسمى . ان التقدم بالنسبة لعلى مبارك هو بالدرجة الأولى عملية مُتدرجة . وأساس العملية هو تطوير التعليم فل عن المتعلم والبحث المتواصل لتطوير هذه العلوم أكثر فأكثر . إن التقدم المديث ينتفع في هذا الصدد من المضارات السالفة كحضارة العرب وهضارة المصريين القدماء . لكنه لا يتوقف بالتأكيد عند إنبازاتها ، بل يتخذ منها نقاط إنطاق تحو الارتقاء .

إن التغيير الحقيقى يتطلب الكثير من جانب الشرق ، أنه يتطلب روصية جنيدة ، عقلية جديدة ، موقفاً جديداً من الأمور ، قدراً كبيراً من الانفتاح على العالم ، حرية في الحركة . وقد لاحظ على مبارك أن المجتمع المتقدم يفيض بالنشاط ، وعقلية الناس فيه تتصف بحب الاستطلاع والاستقصاء . وأوضح أن العلم والعدل هما أساس التقدم ، وأن الجهل والظلم هما أصل التقهر .

الفطوة الثالثة : يقول على مبارك بصورة غير مباشرة أن السبيل إلى النهضة هو إبتداء الشرق لمركته نحو الغرب ، والسبب هو أن النظام السبياسي ، « . . الآن ومنذ محمد على ، هو ذاته منفتح على الغرب ، وقائم على العدل ، ومتجه لضمة اقتصاد الباك ورفامة الشعب ، ولأن النظام السياسي قد نشر الأمن والأطمئنا في الملكة . . » .

وقبل حكم سلالة محمد على كان دالشرق . . الشرق محروماً من فرصة التغيير ، أما الآن فإن جميع الفرص مفتوحة أمام الشرق . وما عليه إلا أن يخطر الخطوة الأولى، . وهذا هو ما سيقوم به علم الدين حينما وافق على اصطحاب الانجليدي إلى أوروبا ، وبابتدا، رحلة علم الدين مع الانجليدي إلى الفرب بيتدئ الشرق ، رمزياً ، بشق طريقه نحو التقدم ، إنه بيتدئ عمليته باعادة التعلم ، بيد أنها رحلة محكوم عليها مسبقاً لأنها تتجه نحو نموذج جاهز وأكنه آخذ في الإبتعاد عنها باستحرار ، فهو يتوغل ذاتياً في المستقبل بالشكل الذي يجعل الأمل في اللصاق به يتضاط أمام إطراد التقدم العلمي الهائل ، فضلاً عن طبيعة علاقته بالشرق فهي علاقة قهر واستغلال وإستعلاء ، لا علاقة جدال وحوار

#### على مبارك والثورة العرابية

خلاصة القول ، أن أثر على مبارك - الرجل المسؤول والمفكر - قد 
ترك بصماته على فكر النهضة في مصر ، بل على قطاع كبير من مثقفي 
البورجوازية المصرية في مراحل التاريخ المصرى المديث ، فعلى مبارك 
المهندس ووزير المارف ، ووزير الشؤون المسكرية وصاحب المناصب العليا 
الأخرى ، كان بلا ريب «صنواً» لعلم الدين - بطل روايته - المغرب كلياً ، 
والمُتيم بالقرب وعلومه ونهجه . وموقفه من الثورة العرابية - التي عاصر 
سنوات صعودها وانكسارها - نموذجاً صارحاً على ممارسات بعض 
مفكرى النهضة العربية ، فهو لم يشترك في الثورة ، إذ كانت نزعته 
إصلاحية ، وكان مبدؤه الطاعة التامة لولي الأمر مهما كان ، أطاع

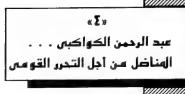
الخدين: عباس الأول ، وسعيد ، واستماعيل ، وتوقيق ، وخدمهم في إضادس ، ولعه - كبعض المسلمين - يرى أن إمساح التعليم هو خير أنواع الاصلاح ، بل هو خير من الاصلاح السياسي ، ويرى أن الاسلاح السياسي ما لم يوتكر على الاصلاح التعليمي فلا بقاء له ولا قيمة .

لذلك لا نرى له أى قدر من المساندة أو المساهمة فى كفاح الثورة المرابية ، ولقد الهمت سلطة الضيو الاتجاه المعتدل من مفكرى الأمة بمشايعة عرابى -- كعبد الله باشا فكرى ومحمد عبده - وغضب عليهما الخديو توفيق بعد عوبته فى حراسة حراب الاحتلال ، ولكن لم يتهم على مبارك فى شئ ما ، ولم يفقد رضا توفيق وعطفه ، وإنما فقد رضا عرابى ورجال ثورته ، وكل ما أثر عنه فى الثورة العرابية أنه تبرع يوماً بشئ من ماله عندما كانت الثورة تغطى أنصاء مصدر ، وقد فعل ذلك تحت ضغط شديد من الشباب المشاركين فى الثورة .

وقد زاد إيمانه وتمسكه بموقفه «المتعزل» عن كفاح الشعب ، أنه لم يكن يؤمن بنجاح الثورة العرابية ، وقد روى الشيخ محمد عبده أنه حضر مجلساً في بيت على مبارك كان فيه سلطان باشا – أحد الأعيان التين ارتبطرا بالشورة ، ثم انقضرا عليها وضائوها في منتصف الطريق – يتحدث عن قوة الجيش المصرى وما يمكن من اتضاد الوسائل التي تزيد عدده وعاده ؟ .

« . . قرد عليه على باشا مبارك بأن حالة البلاد المالية لا تتعمل هذه
 الصرب ولا تساعد على النجاح قيها . . » ؟ ! . ثم رأيناه أثناء الثورة

يذهب إلى بلده ويعمل في إصالاح أرضه ، ويعد هزيمة الشورة ، تدخل قوات الاحتلال القاهرة ، ويعود معها على مبارك وزيراً للمعارف في وزارة مصطفى رياض باشا أ، ويدير وزارته تحت إشراف المستشار الانجليزي للرزارة ، فيكتب مُعبرا عن ضيق صدره من سطوة المستشار ، فيقول بأسلوبه الناعم الهادئ : « . . . . وأنا الآن قائم بهذا الأمر على حسب المصالح ، بقدر الامكان . . . . والله المستعانه .



# عبد الرحمن الكواكبس . . . الهناضل سن أجل التحرر القوسس

بلغ الضيق منتهاه في عهد السلطان عبد الحميد ، حيث كانت السيطرة العثمانية تمارس أبشع وأعنف ضروب الظلم والاضطهاد القومي والنهب الوحشي وملاحقة المفكرين وسحق أية محاولة التعبير عن أفكار الحرية والاستقلال ، فكان المفكرين وسحق أية محاولة التعبير عن أفكار إجمالاً ، يرون في السيطرة العثمانية العبو المباشر . فكثرت في هذا العهد الجمعيات السرية التي تعمل إلى تحرير العرب من الظلم العثماني ، وتعمل لوضع نظام ديمقراطي يكون فيه السلطان الحاكم بشره ، وقر كثير من العرب إلى أوروبا يعرسون نظم الحكم الأوروبي وما وصلت إليه أوروبا في مجال الفكر السياسي والاجتماعي . وأخذت مصر بعد إنفصالها من حكم العثمانيين تحمى الأحرار من الشرق العربي ، وأدى التناقض بين الاحتلال العثمانيين تحمى الأحرار من الشرق العربي ، وأدى التناقض بين الاحتلال الانجليزي لمصر والسيطرة الشكلية الخلافة العثمانية على مصر إلى إنطلاق حركة النقد والمعارضة الخلافة التركية ، وأوجه الاستبداد التي صاحب سندات حكمها .

#### حيأة من الكفاح

وفي هذا المناخ ، تأتى سيرة عبد الرحمن الكواكبي ، وتبدر الراحل

المختلفة في حياته الشاقة كواحدة من أبرز صور الاستبداد العثماني وظلمه لأبناء العوية والاسلام الحق .

ولد الكراكبي في حلب بسوريا عام ١٨٥٤ ، وأصدر عام ١٨٧٨ جريدة دالشهباء – أول جريدة عربية صدرت في حلب – ولكن الأتراك أغلقها بعد أن صدر منها ١٥ عنداً فقط ، وفي عام ١٨٧٩ أصدر جريدة دالاعتداله ، فأغلقها الأتراك أيضاً . شغل عدة مناصب رفيعة في الإدارة المنية بولاية حلب ، ثم استقال من مختلف مناصبه العكرمية لينصرف إلى دمهنة عكتابة ظلامات العرب وشكاراهم ضد المرظفين والولاة الأتراك ، متخذاً من هذه دالعرضخالات وسبلة للدفاع عن الحرية .

واستثار نشاطه الاصلاحي ثائرة السلطات المحلية وكراهيتها المياشرة ، فسجن في عام ١٨٨١ بتهمة الاشتراك في محاراة اغتيال الوالي العثماني جميل باشا . فانطلقت حملة جماهيرية لإطلاق سراحه ، فأفرج عنه بعد أيام ، وعزلت السلطات العثمانية الوالي ، واضطر الوالي الجديد أن يعين الكواكبي رئيساً لبلدية حلب ، على أن الكواكبي تابع نضاله ضد مظالم السلطات العثمانية ، وسجن الكواكبي من جديد بتهمة التمر ضد السلطان العثماني وحكم عليه بالإعدام ، استأنف الحكم أمام محكمة بيروت حيث أصدرت حكما ببراته ، وتابعت السلطات التركية التنبيق عليه فقرر الهجرة إلى مصر ليتابع نضاله من هناك .

وفي القاهرة أغذ ينشر فصولا من كتابه طبائع الاستبداده عام ١٩٠٠ م أصدر في العام نفسه كتاب «أم القرى» ، وفي عام ١٩٠١ قام

بجولة في أنحاء الجزيرة العربية وبعض بلدان الشرق ، ووضع دراسة موسوعية عن هذه البلدان فقدت مع مخطوطاته الأخرى التي سطا عليها جواسيس السلطان عبد العميد في يوم اغتيالهم الكواكبي ، إذ كانوا قد دسوا له السم في فنجان القبوة ، فمات شهيداً عام ١٩٠٢ .

#### «أسباب التخلف»

كانت أراء الكواكبي الاجتماعية والسياسية والفلسفية تعكس الحالة العقلية لجزء كبير من الانتلجنسيا العربية والأوساط الليبرالية ، ففي أعمال تتبدى بسهولة كل التيارات الأيديولوجية الأساسية في العالم العربي في أوخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين : النضال من أجل إحياء الاسلام والنزعة القومية العربية ، والدعوة إلى منجزات المضارة الأوروبية وإلى معاداة الاستعمار ، وأفكار النزعة الدستورية والبرغانية .

واتساقاً مع أفكاره تلك ، يتصدى الكواكبى للبحث عن أسباب التخلف في حياتنا العربية والاسلامية ؟ فينطلق في آرائه من الفكرة القائلة بأن الحضارة الاسلامية واجهت الانهيار تحت ثقل البدع الغربية والمنقولة عن حضمارات غربية عنه ، ولا سيما الصوفية المتطرفة الفربية عن روح الاسلام ، وإلى التقليد الأعمى ونكران حقوق العقل ، والعجز عن التمييز بين الجوهري والعرضي في الدين . لكنه أضاف إلى ذلك شيئاً أخر ذكره الأفغاني ومحمد عبده ، وهو أن الحكام المسلمين المتأخرين قد عمدها إلى تشجيع روح التقليد الأعمى ، والاستسلام المكرة الأخرة من أجل تدعيم

سلطتهم المللقة .

وقد ألح الكواكبي على هذا العامل المؤدى بحد ذاته إلى القساد والانحطاط ، قائلاً : «أن الحكام المستبدين لم يكتفوا في عملهم الشرير بتأييد الانحراف عن الدين المحميح ، بل أفسدوا المجتمع بكاملة ، فالدولة العادلة هي تلك التي يعين الفرد فيها حراً ، ويخدم المجتمع بحرية ، وتسهر المحكمة على هذه الحرية ، وتكرن الحكمة نفسها خاضعة لرقابة الشعب .

أما النواة المستبدة ، فنقيض ذلك تماماً فهى تتعدى على حقوق المواطنين ، وتبتيهم جهلاء كى تبقهم خانمين ، وتنكر عليهم حقهم فى القيام بنور فعال فى الحياة ، فتفصم آخر الأمر ، العلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين ، كما بين المواطنين أنفسهم ، وتشوه كيان الفرد الخلقى بالقضاء على الشجاعة والنزامة وشعور الانتماء الدينى والقومى على السواء .

#### الاستبداد والاستعمار والتخلف

يدور كتاب دطبائع الاستبداد، حول تعريف الاستبداد بأنه دصفة المكومة المطلقة المنان ، التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء ، بلا خشية حساب ولا عقابه .

ويلتى هذا من كون الحكومة ه . . . مُطلقة التصمرف ، ولا يقيدها قانون ولا إرادة أمة » ، أو أنها تُقيده بنوع من ذلك واكنها تملك بنفوذها إبطال هذه القيود والسير على ما تهوى ، و . . . والحكومات ميالة بطبعها إلى الاستبداد ، لا يمددها عنه إلا وضعها تحت المراقبة الشديد ومحاسبتها محاسبة لا تسامح فيها . . . » .

ويُرجع الكراكبي في كتابه «أم القرى» أسباب التخلف الذي أصاب العالم الاسلامي إلى ثلاثة أسباب هي :

أولاً: أسباب دينية: أهمها عقيدة الجبر ، ونشر ما يدعو إلى التزهيد في الدنيا ، وترك السعى والعمل ، واغتلاف المسلمين قرقاً وشيعاً ، وإضاعة سماحة الدين ، وتشديد الفقهاء المتأخرين ، وإدخالهم في تعاليمه الخرافات والأوهام ، وعدم المطابقة بين القول والعمل في الدين ، والتوسع في تأويل النصوص ، والتصايل على التصور من الواجبات ، وإيهام الدجالين الناس أن في الدين أموراً سرية ، واعتقاد منافاة العلوم المقلية للدين .

ثانياً: أسباب سياسية: أهمها السياسة الفالية من المسؤولية، وحرمان الأمة حرية القول والعمل، وفقدانها الأمن والأمل، وفقد العقد والتساوى في الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الأمراء للعلماء المداسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الأمراء على الفاصة، وابعادهم الناصحين وتقريبهم المتملقين.

ثالثاً: أسباب هَلقية: من الاستفراق في الجهل والارتياح إليه ، واستيلاء اليأس في النفوس ، والاهائد إلى الشمول ، وفساد التعليم ، وفساد النظام المالي ، وإهمال طلب المقوق العامة هيئاً ، وتفضيل الوظائف على الصنائع ، والتباعد عن الداولات في الشؤون العامة .

ويرغم أن الكواكبى كان يرى فى السيطرة التركية والاستبداد العثمانى العدو المباشر ، فيوجه نحوه النار بحسم ونضيج ويضوح ، ويرى أن نضاله التحرر من السيطرة العثمانية هو جزء أساسى من تحرير الاسلام نفسه ، فإن ذلك لم يحجب عن فكره حقيقة الاستعمار الفريى كعلاقة سيطرة سياسية واقتصائية .

فقى فصل «الاستبداد والمال» حيث يرى أن التملك الفردى الثروة وتكديس المال هو واحد من أسس الاستبداد والتفرقة بين الناس ، أفراداً وطبقات وشعوباً ، وحيث يرفض الربا ويؤكد تحريم الاسلام له ، فيصل إلى هذا التحديد المدهش لعور هذا النوع من الربا ، في استعباد الأفراد والشعوب ، فيقول : « . . . أما السياسيون والأخلاقيون فينظرون إلى أن ضحرد ذلك – أي الربا – في جمهور الأمم أكثر من نقصها : لأن هذه الثروات الافرادية (الفردية) تمكن الاستبداد الداخلي فتجعل الناس صنفين : عبيداً وأسياداً ، وتقوى الاستبداد الخارجي فتسهل التعدي على حرية واستقلال الأمم الضعيفة ، مالاً وعدة ، وهذه مقاصد فاسدة في نظر المكمة والعدالة ، ولذك حرمت الديانات الربا تحريماً مغلظاً» .

ثم يكثف الكواكبى فى الفصل نفسه من كتابه وطبائع الاستبداده مصادر تراكم الثروات (التراكم المالي) عند كبار الرأسماليين فى الدول الاستعمارية حيث يقول: . . . ولكن تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الأمم المنعطة ،

أن التجارة الكبيرة التي فيها نوع من الاحتكار ، أن الاستعمار في البلاد البعيدة مع المضاطرات ، ويقول : و . . والفرب سبق إلى تقدير معنى الحرية والعدالة ، ولكنه لا يأخذ بيد الشرق ، بل يستغله لمصلحته . فالاستعمار – كما يراه الكواكبي – هـ و : السيطرة السياسية والاقتصادية ، ونهب ثروات الشعوب ، وهو الشكل اللولى الذي يظهر فيه الاستبداد .

#### البعد القومى لقضبة التحير

لعلها أول مرة ، في الفكر السياسي العربي ، تناقش فيها كلمات مثل الشعب ، و دالأمة و دالوطن و دالقومية ، و فق المفاهيم السياسية والقانونية المحديثة ، وكان كتاب وأم القرى الميدان الفكري المصب لمناقشة هذه المفاهيم بأسلوب نقدى ، يقوم على الموار الدقيق إزاء مشكلات العالم العربي والإسلامي .

وفي هذا الكتاب يطرح الكواكبي هذه المفاهيم على شكل تساؤلات تحمل بذاتها أجوبتها : «ماهي الأمة ؟ أي شعب ؟ هل هي ركام مخلوقات نامية ؟ أو جمعية عبيد لمالك متغلب ؟ أم هي جمعٌ بينهم روابط جنس، ووطن وحقوق مشتركة ؟ ».

على أن الكواكبي ، في دعوته التحررية القومية هذه يستهدف تحرير الاسلام من شرور الاستبداد ، وذلك بإصلاح الشرع وإنشاء نظام شرعى موجد وحديث عن طريق الاجتهاد ، ولكن الطريق إلى هذا الاصلاح لا يتم إلا بتعديل ميزان القوة ضمن الأمة الاسلامية ، بنلقها مجدداً من أيدى الاتراك إلى أيدى العرب ، فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الاسلام من الفساد ، وذلك لمركز الجزيرة العربية في الأمة ، ولكانة اللغة العربية في المقايد الاسلامي ، أضف إلى ذلك أن الاسلام العربي قد نجا نسبياً من المفاسد الحديثة . فيجب إذن إعادة مركز الثقل إلى الجزيرة العربية ، بتنصيب خليفة - حاكم - عربي من نسب قريش ، يختاره ممثلون عن الأمة ، ويكون له سلطة دينية في جميع أنحاء العالم الاسلامي ، على أن يعاونه في ممارسة السلطة مجلس استشارى يعينه الحكام المسلمون ، كما يكون له سلطة زمنية في العجار ، على أن يعاونه فيها مجلس محلى .

والكواكبى في تأكيده على الدور الذي يضطلع به العرب في العالم الاسائمي ، إنما كان يطور ويركز ، ويطرح على الصعيد السياسي المسريح ما بدأ يتلمسه ، ويقول به جمال الدين الأفغاني ، حول الشعب العربي ، والأمة العربية ، والجنسية العربية . ولأن ضبق الأفق والتعصب الديني لم تكن أحد ملامح تفكيره ، فلم يضع مصالح شعوب الشرق في معارضة المصالح الانسانية العامة ، فقد فهم الكواكبي جيداً أن تطور المثقة القومية يجرى في إتصال وثيق مع تطور المنية والانسانية في العالم ، وقد قدر إنجازات الفرب في الميادين العلمية والثقافية صق قدرها . وكان واحداً من أوائل النين ميزوا مصالح العرب الخاصة من المجموعة العامة المصالح العرب الماهية والي التحور من أي شكل من أشكال الاستبعاد .

### البديل الإصلاحي لا الثوري

إن دراسة الكواكبي لمختلف مظاهر الاستبداد وأسبابه ، ودراسته لأسباب التخلف في الوطن العربي والعالم الاسلامي ، وانحيازه الواضح والماسم للجماهير ، والتحرر القومي من الأتراك ، ومن الاستعمار ، تشكل بذاتها أساساً للوصول إلى الاستنتاج الطبيعي : أن طريق التخلص من الاستبداد ومن التخلف ، ومن السيطرة الأجنبية هو طريق الثورة .

واكن النقة العلمية عند الكواكبى ، فى دراساته هذه ، جعلته يخشى أن يؤدى «انفجار الفنتة» إلى الانتقال بالبلاد من استبداد إلى استبداد أخر ، لهذا فهو يشدد على أنه «يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يُستبدل به الاستبداد» .

كما يرى أن معرفة الغاية ، وإن إجمالاً ، شرط طبيعى للإقدام على كل عمل ، وأنه لابد من تعيين المطلب تعييناً واضحاً بحيث يأتى متوافقاً مع رأى أكثرية الشعب ، فهو مع ضرورة توعية الشعب ، وإعداد الشعب إعداداً تتقنفاً لمحاربة الاستبداد .

ويقول د . . . وهذا الاستعداد الفكرى النظرى لا يكفى أن يكون مقصوراً على الفواص – النخبة – بل لابد من تعميمه ، ويتبدى ذلك بعد إحساس الأمة بآلام الاستبداد ، ولاشك أن الفرد التحمس فى شان عمومى مثل محارية الاستبداد ، يُعدى العشرات والمثات وريما الألوف حسب قرة براهينه .

إلا أن الكواكبي - وهو يؤكد على التحسك بفكرة الاصلاح السلمي

المجتمع - يدرك أن صعبر الشعب يمكن أن ينفذ وعندئذ يشور على الاستبداد من أجل الحرية ، ويرى الكواكبى أن مثل هذا الطريق النضائى مرغوب فيه بشكل أقل ، لأنه أقل شماراً من برنامج الاعسلاح الدى يرسمه ، والحجج التى يقدمها ضعد الطريق غير السلمى لحل المسألة نتحصر في جوهرها ، في تحديد طبيعة والفتنة» - أي الانتفاضة - فيقول : «أنها تؤدى إلى تضحيات كبيرة وهذا هو المأخذ الرئيسى عليها ، إن الشعب الذي لا يدرك أسباب مصائبه ، والذي لا يرى مثلاً أعلى أمامه ، وبالأحرى هذا الشعب الجاهل ، عندما يثور ، فهو لا يستطيع غير عزل مستبد معين ، لكنه لا يستطيع القضاء على الاستبداد ذاته » .

إلا أن الكواكبي ، وبالسرغم من كل مظاهر الاعتدال في فكره السياسي ، يثق في أن الانتفاضة بمجرد بدمها يمكن أن تنجع ، ويجب استخدامها من أجل بلوغ الهدف النبيل وهو القضاء على الاستبداد . وفي حالة حدوث انتفاضة شعبية فيجب على «العقلاء» أن يبتعدوا عن الانتفاضة « . . . إذ من الضروري لهم صون أرواحهم كي يصتفظوا بانفسهم من أجل بناء المجتمع الجديد في حالة انتصار الانتفاضة» .

وفي رأى الكواكبي « . . أن أفضل سبيل أمام النخبة ألا تكون لها أي صلة بالاست بداد ، وألا يقفوا في صف الشوار كذلك ، ولابد من أن يساعدهم هذا على الاحتفاظ برؤية سليمة للأمور» ! ، والكواكبي في تلك الرؤية يقترب من رؤية على مبارك ، واكته لا يسلك مسلكه .

ويمكن القول إجمالاً ، أن الكواكبي بمؤلفاته يعدُّ أحد النوافذ العربية

على أيديواوجية التنوير الفرنسى البورجوازية في وجهها الليبرالي والتقدمي ، ويدت قدراته الفكرية المالية باستيعابه لهذه الأيديواوجية بما يتماشى مع الاحتياجات الملحة للتطور الاجتماعي للوطن العربي وإطلاع العرب عليها في أنسب شكل لهم ، وطبيعي أن الكواكبي - شئته في ذلك شئن غيره من مفكري النهضة العربية - كان يرتكز على وجهة النظر الدينية والأخلاقية .

وقد ظل صلباً في مواجهته للاستبداد ، مدافعاً عن الاسلام الصحيح ومعتمداً في تفسيره الكثير من الظواهر على روح من التدين العميق . واعتماده في نفس الوقت على نزعة ليبرالية تنويرية حديثة . ولذلك فإنه يظل واحداً من أكثر الشخصيات الاجتماعية والسياسية العربية في أواخر القرن التاسع عشر راديكالية ، لأنه ربط على نصو فعال بين الإبداع السياسي والفكرى ، وبين النضال الوطني والقومي في نفس الوقت .

«O» بطرس البستاني . . . الدعوة للتسامح الدينه

# بطرس البستانين . . الدعوة للتسامح الديني

كانت القضية التى شُغلت الطهطاوى وخير الدين التونسى ، تدور حول هذا السؤال : كيف يمكن المسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم العديث ، دون أن يتخلوا عن دينهم ؟ . ويما أنهما تربيا تربية تقليدية قبل إتصالهما الفعلى بالمدنية الفرنسية ، وكتبا السائر العرب المسلمين الذين لم يتصلوا مثلهم بهذه المدنية ، فقد كان عليهما أن يدافعا عن المدنية العديثة بمقاهيم إسلامية تقليدية .

أما المسيحيون الناطقون بالضاد ، الذين كانوا قد اتصلوا بأوروبا بواسطة مدارس الارساليات والتجارة ، ظم تجابههم هذه القضية ، بل جابتهتم قضية أخرى تفصهم وحدهم . فأوروبا لم تكن غريبة عنهم كما كانت عن المسلمين ، لذلك لم يشعروا – إذا قبلوا بأفكارها وأساليب حياتها – بأنهم غير منسجمين مع أنفسهم ، أو بأنهم بحاجة إلى تبرير عملهم أمام معاصريهم أو أجدادهم .

لكن التفكير الأوروبي المديث ، الدائر حول المقوق والواجبات وطبيعة المجتمع وفضائله ، قد أثار عندهم ، كجماعات مُقفلة تميش خارج نطاق الحياة السياسية أسئلة لم يكونوا في وضع يسمح لهم بالإجابة عليها ، وأن الذي أثار هذه المسألة ، بإلماح أشد ، هو بيانات المبادئ الكبرى الصادرة عن السلطين في ١٨٥٩ و ١٨٥٨ ، والتي كانت تحمل معاني

مختلفة بالنسبة المسلمين والمسيحيين . فبينما كان المهم فيها المسلمين إستعادة قرتهم ، كان ما يهم المسيحيين منها تأكيدها على حقوقهم .

وفى عام ١٨٦٥ نشرت أول ترجمة عربية للكتاب المقدس فى بيروت بعد سبعة عشر عاماً من الجهد الذى ساهم فيه بطرس البساتى وناصيف اليازجى مساهمة كبيرة – وأن هذه الترجمة التى أعقبتها محاولات أخرى – ساعدت على «تعريب» السيحيين وكانت خطرة جادة نحو قيام «مسيحية عربية» . وقد أدى الشيخ ناصيف اليازجى (١٨٠٠ – ١٨٨٧) وفارس البستانى (١٨٠٠ – ١٨٨٧) خدمة الشياة (١٨٠١ – ١٨٨٧) خدمة جليلة بتطوير اللغة العربية الحديثة . وقد حافظوا على النعو الكلاسيكى ، إلا أنهم جعلوه أكثر بساطة ودقة وانسجاماً مع الضرورات والعلوم الماهرة .

## البستانس . . . سيرة ذاتية

لم يكن بطرس البستانى ، المسيحى المارونى ، أقل تأثيراً من أبناء جبله أمثال اليازجى ، أديب أسحق (١٨٥٠ - ١٨٨٥) ، والشدياق ، وإن كان تأثيره من نوع آخر . فقد نشأ البستانى فى كنف عائلة أنجبت عداً من العلماء ، وتربى فى الدير المارونى فى عين ورقة حيث تلقى أصول اللفة العربية ولغات عديدة أخرى .

كان أمثاله من الشباب المُثقف في ذلك الوقت لا يجدون مجالاً لما هبهم أفضل من العمل في القنصليات الأجنبية – البريطانية والأميركية في بيروت - اكته وطد عادقته بالقساوسة الأميريكين الأنجيليين ، فاعتنق مذهبهم وساعدهم على ترجمة التوراة إلى العربية ، كما اشتقل بالتعريس في معاهدهم ، وفي عام ١٨٦٣ ، أسس «المدرسة الوطنية» ، وأقامها كما يدل اسمها ، على مبدأ وطنى لا ديني . وقد حرص على دراسة اللغة العربية وبث محبتها في القلوب ، وقد أسهم قاموسه العربي «المحيط» ، وموسوعته العربية «دائرة المعارف» ، والنشرات الدورية التي كان يرأس تحريرها ، في خلق نثر عربي حديث ، صالح التعبير البسيط الدقيق المباشر عن المفاهيم الفكرية الحديثة ، وهكذا نشات ، على يده الحلقة المبيتان المديثتان واصحافة العربية المديثة .

وتتسمتع ددائرة المعارف، على وجه خاص بأهمية بارزة في فكر البستانى ، لأنها نجحت فسى تشخيص الفكر الاجتماعى والسياسى العربى ، فهى تحتوى على مواد عديدة تعكس مستوى المعارف العلمية الطبيعية لعصره ، وفيها معلومات كثيرة في ميادين الاقتصاد والتجارة والسياسة . . إلخ ، وتظهر دائرة المعارف اهتماماً ملحوظاً باللغة العربية وتاريخ الثقافة العالمية والعربية . وكانت بعثابة أول موسوعة عربية ، أوروبية الطراز .

### قضية التخلف والتقدم

يبدى البستاني اعتزازه بالماضي العربي المجيد ، مقتنعاً بعروية جميع

الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين ، فقد أشنت أوروبا عن العرب عندما كانوا في أوج عظمتهم ، ثم «سقطت رغبة العلم عند العرب» لا من جراء انحطاط داخلي ، بل نتيجة «لأحوال كثيرة وأسباب منتوعة» . وهكذا إنتقل العلم إلى أوروبا ، فعلى العرب اليوم أن يستردوه منهم ، ويذلك إنما يستردون ما كان لهم .

ويقول البستاني « . . . من الخطأ الاعتقاد أن في إمكان العرب أن يمثروا في تراثهم على كل ما يحتاجون إليه انهضتهم، لكنهم ، إذا ما أرادوا أن يتعلموا ، فإن العرب يمكن أن يحققوا التقدم بأسرع مما حدث في أردويا .

ويدعو البستاني من أجل النهضة العربية وشروط تقدمها إلى الارتكان إلى القواعد الثلاثة التالية :

أولاً: التمسك بدروح المصره ، كمامل هاسم يحدد طبيعة كل عصر ، ويعكس تفاعل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وروح المصر – فضلاً على ذلك – هي مجموعة الميادئ التي تسترشد بها كل الأمم معاً وكل أمة على حدة . وهي تظهر بوضوح بالغ في نشاط العلماء الرئيسيين والقادة السياسيين ومن إليهم ، وأعمال الناس وسياسة الدول يجب أن تستجيب لروح العصر . وهكذا قروح عصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر مثلاً تحددها – في رأى البستاني – ميادئ الساواة والحرية الكاملة والتطور الاجتماعي وسيطرة الحق والنظام وإلقائون ، أي مبادئ الثورة الفرنسية .

ثانياً: أن الشرق لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الصديثة واكتشافاتها ، واكن البستاني لم يكن ليرضى بالتقليد الأعمى الذي لا يمين بين الصالح والضار ، فالقبول بالعادات الأجنبية لمجرد كونها أجنبية . وهو ماكان يلمسه في طبغ السوريين . فالواجب هو أن نقبل هذه العادات أو نوفض حسب قيمتها . وقد وجد ، على ضوء هذه النظرة ، كثيراً مما يُنتقد في العادات الأوروبية ، لكنه وجد فيها أيضاً ما هو جميل ولا مبرر للتردد في اقتباسه .

ثالثاً: ينبغى إدخال النزعة الجمهورية والنزعة الدستورية بشكل تدريجى ، بمقدار إنتشار التنوير ونمو درجة استعداد الشعب المشاركة في المكم ، وينبغى بالمثل توسيع التمثيل الشعبى ، أما اجتذاب الشعب قبل الأوان إلى تحمل تبعات السلطة فضرره أكبر من نفعه – وفق رؤية البستاني – ويشير هنا إلى إدراك روح العصر في القرن التاسع عشر من أجل السعى إلى نيل حقوق الشعب وحمايتها ، والوقوف ضد الظالمين . وعلى ضوء ذلك فإن المكام يضطرون ، لضوفهم من الشورة ، إلى تقديم وعلى ضوء ذلك فإن المكام يضطرون ، المدوفهم من الشورة ، إلى تقديم وعلى ضوء شاطاتهم .

وقد حددت هذه الأفكار عن التطور السياسى للمجتمع رأى بطرس البستانى فى آفاق تطور بلدان الشرق أيضاً ، ويلخص حورانى على النحو التالى : «أن الشرق الذى كان مزدهـراً فـى غاير الزمان قد آل إلى الانحطاط ، وسبب الانحطاط هو المكومات الفاسدة ، ولإصلاح المالة ، لابد من حكومات صالحة ، ترتكز قبل كل شئ على احترام مبدأ المدالة ،

وعلى فصل السلطة السياسية عن السلطة التنفيذية ، وعلى تكليف سليم ، و وتنفيذ الأشخال العامة وإدخال التعليم الالزامى ، مع توحيد مشاعر السكان الذين تفتتهم الخصومة الدينية» .

#### الوطن ، والوحدة الاقليمة ، والعروبة

شاطر رجال النهضة السوريون – بصفة عامة – فكرة العثمانية ، فكرة مساؤة ووحدة كل شعوب الامبراطورية العثمانية بصرف النظر عن الانتماء القومى والديانة ، تلك الفكرة التي كانت تغذى سياسة السلطان الرسمية منذ الربع الأغير من القرن التاسع عشر ، وقد ربط العرب إمكانية حصولهم على حقوق متساوية مع الاتراك والرقى الشامل بغلبة هذه الفكرة .

ومما له دلالته في هذا الصدد الدعوة التي جات في مجلة والجنان» إلى اتصاد المثمانيين تحت راية السلطان ، فقد قالت : ولا يجب علينا مراعاة الغوارق القومية ، عندما يدور الحديث عن المشاكل السياسية ، إن حالتنا ممتازة ، لأن عندنا اسطنبول . . . » .

ومما يزيد من طرافة هذه الدعوة أن المستيفة ، كما هو معروف ، كان يصدرها مسيحيان هما بطرس وسليم البستانى ، فقد تمسك البستانى بالشرعية العثمانية ، إذ نادى بفكرة وطن سورى في نطاق الدولة العثمانية .

وإذلك فقد كان ندائه موجهاً إلى الرجدان الوطني ، وإكنه كان ضمناً

موجهاً إلى السلطات العثمانية ، وكان بعد أخذه الظروف المحلية بعين الاعتبار ، يشارك دعاة الاصلاح العثماني نظرتهم . فإذا كان على سوريا أن تتمدن ، فعلى حكامها أن يقوموا بشرين : الأولى : إصدار قوانين عادلة متساوية تتفق مع روح المعصر ، وتلتقت إلى الموضوع لا إلى الأشخاص ، وتقوم على الفصل بين حقلى الدين والدنيا . والثاني : إنشاء تربية باللفة العربية ، «إذ يجب ألا تصبح صوريا بابل لفات ، كما هي بابل أديانه . أما غرض هذه التربية فيجب أن يكون فهم العلوم المديثة وما يكمن وراها من طريقة عقلية دقيقة التفكير والعمل .

والبستانى فى دعوته تلك ، لم يكن يحمل فيما يقوله أى تلميح إلى رغبة منه فى التخلى عن الولاء السلطان ، إلا أن دعوته كانت موجهة إلى أولئك الذين ينتمون إلى وحدة صغيرة معينة ضمن الأمبراطورية ، كانت كوحدة الطهطاوى – وحدة إقليمية – – فسوريا ككل هى وطن . إذ أن جميع سكانها مشتركون فى أرض واحدة وعادات واحدة ولغة واحدة .

إلا أنه في أواخر الضمسينات ، أخذ مفكرو السوريين ينظرون إلى الوطن بوصفه عالماً أصيلاً متميزاً عن عالم الأتراك ، وكان من شأن فكرة دالمروبة » التي طرحوها أن تجسد روح الوعي العربي . وهكذا ففي نشاط أول جمعية تنويرية – الجمعية العلمية السورية – ظهرت بوادر الوعي القومي العربي في محاولات إحياء مجد العرب التليد في ذاكرة الناس ، وصيانة اللغة العربية ، وإبراز التاريخ العربي .

وفي فبراير ١٨٥٩ ألقي بطرس البستاني في بيروت محاضرة مكرسة

لمالة الثقافة المربية ونشر المعارف بين العرب ، وفي حديثه عن الانحطاط الذي يمر به العرب ، دعاهم إلى التعليم والعمل في سبيل تهضتهم .

ومع أن نزعة القومية العربية لا تتميز في محاضرته بأية خطوط محددة ، أكن يسترعى الانتباء توجه البستاني إلى العرب بشكل عام — وأيس إلى السوريين وحدهم — وتقريره للأممية المحربية العامة للأثب العربي .

وبعد ذلك بعشر سنوات ، في مقارنته بين عادات وأخلاق المجتمع العربي ، والمجتمع الأوروبي الغربي ، يستخدم البستاني تعبير «أبناء العرب» وينوه «بالدم العربي» .

### الدعوة للتمامح بين الأديان ، وبناء الوطن الواحد

يعطى البستانى الحرية الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين أبناء الأديان المختلفة اهتماماً أكبر من اهتمام الطهطاوى وشير الدين التونسى ، ولم يكن ذلك يسبب الظروف التى كتب فيها فحسب ، بل بسبب الاتجاء الشخصى الذى اتخذه لحياته أيضاً . إذ كان قد انقصل عن الطائفة المائنة المارونية المغلقة ليعتنق البروتستانتية .

وامل هذا الإنتقال من طائفة إلى أغرى هو ما أوهى إليه بفكرة الإنتماء إلى جماعة أكبر وأكثر اتساعاً . اكنه استمر على الكتابة ، بمعنى من المائى ، كمسيحى يخاطب المسيحيين ويناشدهم أن يحبوا أعداهم ويبتعدوا عن روح الانتقام . غير أنه رسم خطأ فاصلاً بين نوعين مختلفين من التدين: التعصب الأعمى الذي أهلك سوريا ، والاحترام المتبادل بين الديانات الذي يجب أن يوجد وقد وجد من قبل.

ففى سنوات الصدامات الدينية فى لبنان - عام ١٨٦٠ - توجهت صحيفة دنفير سورية التى كانت يصدرها البستانى ، بدعوة اللبنانيين إلى التسامح ، والكف عن القُرقة والتناصر بين أبناء الوطن الواهد ، وتعزيز الصداقة بين الناس بصرف النظر عن عقيدتهم أن انتمائهم الطائفى ، ويقول البستانى : وألا تشربون كلكم نفس الماء ، ألا تتنفسون كلكم نفس المواء ؟ » .

ويؤكد البستاني على الوحدة الوطنية كأحد أهم الركائز التاريخية للتقدم ، فيقول : « . . إن أول ما يجب تعلمه إنما هو أهمية الوحدة الوطنية ، وواجب جميع الذين يعيشون في البلد الواحد أن يتعاونوا على قدم المساواة ، وذلك أولاً بالاعتراف بأن جميع الأديان واحدة أصلاً : فكلنا - شرقيين وغربيين - نووطبيعة واحدة بشرية ، وكلنا متحدرون من الأبوين الأولين ، واكنا نعيد الإله الواحد . . . » .

كان البستاني يعبر بهذا القول عن موقف كان تفسيره على ضوء المقيدة الاسلامية أسهل منه على ضوء المقيدة الاسلامية أسهل منه على المقيدة المسيحية ، ومسع ذاك فقد تبناً وجميع الكتاب المسيحيين من مدرسته ، فقد كتب سليم البستاني – ابن بطرس البستاني والمحرر الفعلى لمجلة الجنان – مقالة بعنوان «الفد»، ونشرت في مجلة الجنان في سنة -١٨٧ ، ويقول : « . . لقد بدأنا حديثنا بالدعوة إلى نبذ الفرقة الدينية ونختتمه بها ، فلن تبلغ الهدف المنشود

(الرقى) يون ذلك، .

وهكذا أرسيت خال الخمسينات إلى السبعينات من القرن الماضى أسس النزعة القرمية المربية والسورية بميداً عن الأقق الضيق التعصب الدينى .

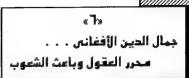
ويمكن القول بصنورة عامة ، إن العمل التنويري وتطور المنصافة ونشوء الجمعيات العلمية ذات النزعة القومية ، قد ساعدت على التقارب الداخلي لمفتلف التجمعات الاجتماعية التي كانت ترزح تمت طفيان الدولة المشمانية وقهر النظام الاقطاعي ، فقد تشكل الرأى العام وتكونت فئة الانتلجنسيا العربية الليبرالية على أساس المسالح العامة ، وكذلك الثقافة والأفكار التنويرية بوجه عام .

وهنا نلتقى بأسماء مثل: إبراهيم اليازجى ، وسليم شماذة ، ويعقوب معروف ، وسليم البستائى ، وهنا أيضاً نلتقى بجهود بطرس البستائى الذى لا يعرف الكلل.

فقد أعطى الحركة المادية للاقطاع والحركة القومية التحررية أهمية كبيرة ، وفي ظروف تخلف البلدان العربية الاقتصادي والثقافي ، كانت المهام المطروحة أمام قادة التتوير العربي ، لم تزل تحتفظ بحيويتها حتى في العقود الأولى من القرن الحالى ،

ومن اليسير أن نفهم أنه ، حتى بعد أن دفعت المياة إلى الصدارة بمشكلات النضال السياسي الماد ، استمرت عناصر من البرنامج التنويري تؤثر على كل قرار سياسي ، وأبرزها ما يتعلق بمشكلات المحدة البطنية والتأخى بين الطوائف.

وفى دراستنا لمشكلات التطور الفكرى العربى ، لا يتبغى أن نغفل الإشارة إلى أن الصركات التصرية الشعبية والانتفاضات الوطنية المفوية كانت جزءاً لايتجزأ من خلفية المياة الأيديواوچية العربية فى فترة نشوء فكر النهضة والتنوير العربى ، وفى فترة تشكل الوعى القومى وتربية الاحساس بالحقوق والواجبات المنية ، وهى أفكار أسهمت فى صياغتها عدة أجيال من مفكرى النهضة العربية الأولى ، وما زالت الأجيال الراهنة منهم تواجه نفس المشكلات برغم انقضاء أكثر من قرن من الزمان .



## جمال الدين الأفغاني . .

## محرر العقول وباعث الشعوب

من الخطأ أن نتصور أن حركة التنوير قد فرضت نفسها على الخريطة الفكرية المجتمع العربي والمصرى في أعقاب الحملة الفرنسية بون مُنازع ، إذ المقيقة أنها أصبحت عنصراً مؤثراً وواضحاً ، في حين أن الغلبة ظلت في الأساس للأفكار السلفية التي كانت قادرة على شن الحملة على حركة التنوير وإلزامها موقف الدفاع . فعندما نظر الطهطاري وغير الدين التونسي في أوروبا ، كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها وغير الدين التونسي في أوروبا ، كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها والاختراعات ، وبرغم أن غير الدين قد أدرك الأخطار الكامنة في النفوذ الأروبي المهدد لكيان الأمير اطورية العثمانية ، إلا أنه رأى أن بالإمكان صد متطلبات النهضة والارتباط بالفرب الراسمالي في نفس الوقت ! وتلك أحد موان الاخفاق في اجتهادات بعض مفكري النهضة العربية .

وفى أعقاب النصف الثانى من القرن التاسع عشر بدت أخطار الاستعمار الأوروبى واضحة ، بحيث جعلت أفكار النهضة هى الدعوة للتحرر من السيطرة الخارجية ، وهنا ظهرت حركة فكرية تهدف إلى توحيد الاسلام فى وجه الخطر المشترك ، وقد دعا أصحابها إلى أن المكم

الإسلامى الأوتوقراطى الشخصى لا يمكن أن يشكل محوراً الوحدة ، اذلك لم يقبل المراقع من رغبتهم في التعاون مع السلطان عبد الحميد ، أو أي حاكم آخر يعمل لهذا الهدف ، أن يسخروا كفاحهم من أجل مصالح العرش أو السلطان أو الحاكم .

### حياة من النضال المتواصل

قد يكون من الواجب هنا التحدث عن شخص لا التحدث عن حركة ، وما ذلك إلا لأن فكرة «الوحدة الاسلامية» الثورية هذه ، وذلك الخليط من الشعور الدينى والوطنى والراديكالية الأوروبية المستنيرة ، إنما تجسدت كلها في شخصية رجل مدهش ، لامست حياته مشاعر العالم الاسلامي بكامله في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأشرت فيه تأثيراً عميقاً ، ذلك هو السيد جمال الديم الأفغاني (١٨٦٧ – ١٨٩٧م) .

لقد كانت حياته نفسها صفحة مفتوحة المللا ، غير أن شيئاً من الفصوض لا يزال يحيط بها ، فقد وصف نفسه أنه من السادة ، أى من أحفاد النبى وينتمى إلى الحسن بن الإمام على . لكن هل كان أفغانياً ، كما كان يدعى خصومه ؟ .

ولهذه المسألة بعض الأهمية ، لأنه إذا كان فارسياً ، وجب أن يكون شيعياً ، وهذا ما قصد إليه خصومه - بضيق أفق - بفرض حصاره في إطار طائفي محدود ، وهذا ما جعله راغباً في نفى تلك الفارسية المزعومة والإصرار على أفغانيته .

وقد ولد جمال الدين الأقفائي عام ١٨٣٩ في «سعد آباد» من أعمال مدينة كابول ، وسط عائلة أصراء يشاركون في حكم تلك النطقة . واستطاع الأقفائي في صباه أن يتلقى الطم بعقل قادر على الاستيماب الواسع والسريع والعميق ، فنما فكره الموسوعي ، وأتقن العديد من علوم التاريخ والشريعة والطبيعة والرياضيات وحتى نظريات الطب ، ومبادئ علوم العربية .

ومنذ بداية شبابه وجد نفسه إلى جانب الأمير محمد الأعظم خان الذي يعارض النفوذ الانجليزى ، فسلط عليه الانجليز أميراً آخر كان عميلاً لهم هو شير على ، الذي ساندوه عسكرياً ، فانهزمت أمامه قوات محمد أعظم ، وغادر الأفغاني وطنه بسبب تأمر الاستعمار ، وذهب إلى الهند ، حيث جابه الانجليز أيضاً ، فأبعده ، فقصد مصر .

وفي عام ۱۸۷۱ - وهي العودة الثانية له إلى مصد - أمن له رئيس الوزراء رياض باشا ، معاشاً من المكومة ، وقد بقي ثماني سنوات ربما كانت أخصب حقبة في حياته ، كان فيها الموجه والمعلم غير الرسمي المريق من الشباب ، معظمهم من الأزهدر ، وممن كتب لهم أن يلمبوا دوراً هاماً في الحياة المصرية ، كان بينهم ، فضلاً عن محمد عبده ، سعد زغلول الذي تزعم ثورة ١٩١٩ بعد قرابة خمسين سنة ، وقد علمهم في بيته - أكثر الأحيان - ما رأى أنه الاسلام المسجيح ، شارحاً لهم الكلام والققة والقصوف ، كما علمهم أموراً كثيرة أخرى : خطر التدخل والفلسفة والتصوف ، كما علمهم أموراً كثيرة أخرى : خطر التدخل الاروبي والحاجة إلى الرحدة الهنية لقاومته والسعى إلى وحدة أوسع

الشعوب الاسلامية ، والمالية بدستور يحدد سلطة الحاكم . كما أسس عام ١٨٧٩ ، الحزب الوطني الحر ، الذي مهد الثورة العرابية فيما بعد ، وفي العام نفسه نفاه الضبير توفيق من مصدر بتحريض من القنصل الانجليزي بالقاهرة ، ولكن تلامذة الأفغاني شاركوا بفعالية في الثورة العرابية .

وفى عام ١٨٨٤ – بعد الاحتال الانجليزي لمصر – أصدر في باريس الجريدة الشهيرة «العروة الوثقي» وكانت لسان هال جمعية «العروة الوثقي» السرية التي أسسمها الأفقائي ونظم فروعاً لها في عدد من البلدان الشرقية خاصة الهند ومصر ، لقاومة الاحتال الانجليزي .

وقد خشى السلطان عبد الحميد من تأثيره على استقرار السيطرة التركية على البلاد العربية ، فدعاه إلى الاستانة لتطبيق أفكاره الدستورية على الولايات العثمانية ، وما لبث أن أحاطه عبد الحميد بالجواسيس ، وما يشبه السجن ، ولكن الأفغاني أملى على مريده محمد المخزومي عام ١٨٩٧ ، كتابه العظيم الذي يضم خلاصة أفكاره وتجاربه ، وقد صدر فيما بعد بعنوان دخاطرات جمال الدين الافغانيه ، وقد توفي بتأثير استقحال مرض الأسنان ، الذي تبين فيما بعد أنه «سرطان في الفك» ، وقد عومل مرضه بأهمال يصل إلى حد الاغتيال المدبر .

وكان الأقفائي يعرف لغات عدة ، ويحب التحدث إلى أصدقائه بلا انقطاع في مقامي القاهرة أو في دسجته المذهب» في اسطنيول ، كما كان خطيباً يثير الجماهير ، غير أنه لم يكن يحب الكتابة ، ولم يكتب بالفعل إلا القليل ، وقد نشر آراء العامة في مقالاته السياسية وعدد قليل من المؤلفات الصغيرة ، ككتابه في «الرد على الدهريين» ورسالته في الرد على محاضرة الفيلسوف الفرنسي «رينان» عن «الاسلام والعلم» ، على محاضرة الفيلسوف الفرنسي «رينان» عن «الاسلام والعلم» المتتاداً إلى هذه المعادر ، وإلى تلخيصات لأحاديث وضعها بعض تلاميذه – أن تكون لما فكرة واضحة عن تعاليمة .

### دفاعا عن الأسلام

عندما كان الأقفائي في باريس في الثمانينات من القرن التاسع عشر ، دخل في نقاش مع رينان ، فرينان كان قد أدعى في محاضرة له عن والاسلام والعلم، ألقاها في السوريون عام ١٨٨٧ ، أن الاسلام والعلم لا يتفقان ، مما يستوجب القول ، استنتاجاً ، أن الاسلام والمنية لا يتفقان ، يقول رينان : و . . . كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على يتفقان . يقول رينان : و . . . كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح إنحطاط البلدان الاسلامية العالى ، وتقهقر الدول الشاخعة لحكم الاسلام . وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي الدول الشاخعة لحكم الاسلام . وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي القريقيا يدهشهم ضيق التفكير المدود بعدورة صتمية لدى المؤمن الشرق أو افريقيا يدهشهم ضيق التفكير المدود بعدورة صتمية لدى المؤمن في منا العرق الحديدي الذي يطوق رأسه ، فيجعله مفلقاً بإحكام في وجه العلم وعاجراً عن تلقى أي شئ ، أو الإنفتاح على أي فكرة جبيدة».

وختم محاضرته بالاشادة بقيمة العام ودعوة الأمم كلها – شرقية وغربية – إلى الاقبال عليه ، دفالعلم روح كل هيئة إجتماعية ، ويه تنقدم الأمم ، ويه يتحقق العدل ، ويه يستخدم العقل القوة . . وهو لا يساعد إلا على التقدم المؤسس على حرمة الانسان وحريته» .

وقد رد الافغاني على أقوال رينان هذه رداً لا يغلو من العمق ، فوافق على أن الأديان ، وإن كانت ضرورية لتصرير الإنسان من بريريته ، قد تجنع به إلى عدم التساهل ، ففي دعهد طفولة الجنس البشرى ، لم يكن بإمكان الإنسان أن يميز بعقله بين الضير والشر ، ولا بإمكان ضميره المعنب أن يجد الراحة في ذاته . فجاء الدين يفتح له أفاق الأمل ، فارتمي في أحضانه ، لكنه اضطر – لجهله أسباب الأحداث المحيطة به وأسرار الموجودات – أن يأخذ بارشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه باسم العلى ، دون أن يتمكن من تمعيص نفعها أو ضررها . إلا أن هذا لم يكن سرى مرحلة عابرة مرت بها الديانات . أما المرحلة التالية ، فقد تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم ، وأعادوا الدين إلى نصابه الصحيح ، كما جرى في المسيحية على عهد الاصلاحه .

ثم استطرد الأفضائي إلى القول بأن العرب «أضفوا عن اليونان فاسفتهم ، كما أخنوا عن الفرس ما أشتهروا به . بيد أن هذه العلم التي أخنوها بحق الفتح قد رقوها ، ويسعوا نطاقها ويضحوها ، ونسقوها تنسيقامنطقياً ، ويلغوا بها مرتبة من الكمال تدل على سائمة النوق وتنطوى على التثبت والدقة النادرين ، وقد كان القرنسيون والانجلين والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما ، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ، ولكنهم لم يفعلوا ، حتى جاء اليوم الذى ظهر فيه منار المدينة العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهاءه على الفرب ، فأحسن الأوروبيون إذ ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية ، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم ، أن ليس هذا برهاناً آخر ناصعاً على مزايا العرب الذهنية وهبهم الطبيعي العلوم ؟ » .

وهنا نلمس شيئاً جديداً في تفكير الأقفاني ، أو على الأقل إلحاحاً جديداً ، بدا في موقف آخر ، وقد ارتكز على عاملين بارزين :

أولاً: توافر الخصائص المائية للمدنية الحديثة في الفكر الاسلامي: فلم يمان الإسلام – كدين – ما عناه الآن ، بل بالأحرى الاسلام كمدنية . فهو يمتير أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب بل خلق مدنية إنسائية مزدهرة في كل تواحيها . فقد كان الأمة الإسلامية في أوج مجدها الخصائص الضرورية المدنية المزدهرة: التطور الاجتماعي ، والتطرر الفردي ، والإيمان بالمقل ، والوصدة والتضامن ، وقد رأى الافغاني دأن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضاً تحقيقه الآن . وذلك بقطف ثمار العقل ، أي عليم أرروبا العديثة ، وإعادة بناء وهدة الأمة» .

ثانياً: إحياء الاسلام على أساس عقلانى: وذلك بإعادة النظر في الفكر الديني من زاوية العقل وروح العصر، وشدد على قدرة الإنسان على معرفة أسرار الوجود، مؤكداً أن دكل ما في العالم الزائل يخضع للعقل

البشرى المطلق، وفي تمسكه بمبدأ الاجتهاد - حق المسلم في التفسير المسلم أن التفسير الحر القرآن - دعا الافغاني إلى نشدان الرقى الشامل ، لأن «الله خلق الانسان عاملاً واعياً ولأن الحضارة من خلق الانسان . وذكر في هذا السياق أن الاسلام ، من حيث الجوهر ، يلبي متطلبات الحاضر ، ولا يتناقض مع حركات التحديث . وأن القرآن والعلم لا يناقض أحدهما الآخر .

### بين الجامعة الاسلامية ، والرابطة العربية

عندما نتتبع حركة تطور فكر الأففائي، وحركة مواقفه العملية ، نجد أن حقيقة نشاطه خلال فترة من الزمن ، في إطار شعار والجامعة الاسلامية، تحمل مضموناً مجدداً واضحاً ، وهو توحيد حركة الكفاح المسلامية تحمل مضموناً مجدداً واضحاً ، وهو توحيد حركة الكفاح المبددان الاسلامية ضد الاستعمار ، والتحرر من سيطرته ، ومما له أكبر الدلالة هنا ، أن تعبير والجامعة الاسلامية وبالذات لم يرد في مختلف كتابات الأفغاني حول توحيد المسلمين في حين أن هذا التعبير طرح في التداول كشعار من قبل السلطان عبد الصيد ودعاته ، كما أن الأفغاني لم يقل صدراحة بقيام بولة إسلامية واحدة — رغم أن هذا يكفي أن تكون إحدى أمنياته كمسلم — بل أن تطور رؤيته الواقعية للأشياء جعلته يؤكد ، في مقالته حول الوحدة الاسلامية ، أنه لا يقصد بدعوته هذه و . . . . أن يكون ماك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما يكون عسيراً ، ويكن أرجو أن يكون عسيراً ،

• وأن دعوته في «العروة الوثقي» إلى الوحدة الاسلامية ، إنما كان مقصدها تقوية عناصر كل دولة من الدول الاسلامية ، وحتى تلحق بالدول الأروبية في العرة والمنعة ، ولإنقاذ منصر والشرق من الاستعمار الأروبي» .

وقد رأى الأنفائي أن اللغة عنصر جوهري في خلق جماعة مستقرة ، إذ أن المجتمعات البشرية التي لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تكرن ثابتة ، كما أنه من السهل على الجماعة التي ليس لها لغة خاصة تمير بها عـن معرفتها ومهاراتها أن تخسر ما هـي عليه من المرفة والمهارة ، « . . بل إن الجماعة الدينية نفسها تكرن أقرى فيما لو كانت لها لغة مشتركة . فلو تبنى المثمانيون اللغة المربية دون سواها وجعلوها لغة الأميراطورية بأسرها ، لارتبطت شعوبها برابطتين بدل رابطة واحدة ،

ورأى الأفضائي أن الرابطة الدينية لانتسارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة : من هنا نداؤه إلى السلمين في مصر والهند قائلاً : «عليكم أن تتقوا الله في حسن المعاملة وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطائكم وجيرائكم من أرياب الأديان المختلفة» . بل من هنا دعوته إلى تضامن طبيعي يتعدى الأمة ، هو ذلك التضامن الذي يربط بين جميع شعوب الشرق التي يتهددها التوسع الالأوروبي . وقد أعلنت «العروة الوثقي» في عدها الأول أنها موجهة «إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصاً» .

#### النضال ضد الاستعمار

يقسول الأفغاني: «إن الاستعمار لغة ، وإصطلاحاً ، مصدراً ، واستقاقاً ، لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد ، وهو أقرب إلى الغراب والتخريب وإلى الاسترقاق والاستعباد منه إلى الممار والممران والاستعمار». ثم يحدد الأفغاني أهداف الاستعمار تحديداً مستمداً من الوقاع نفسها التي كان يراها بوضوح ، فيقول : « . . لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البائد الفنية في ثروتها ومعادنها ، وخصب تريتها ، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل ، قد غيم عليهم الضول».

لقد عاش الأفغاني في زمن فوجئ بسيادة القوة الأوروبية على أنحاء المالم ، بحيث لم يكن هناك من بلد ، مهما بدا بعيداً وثابت الاستقلال ، إلا شعر بضغط الدول الأوروبية وتنافسها ، وبحيث لم يعد بالإمكان حل أي قضية سياسية ، مهما بدت محدودة النطاق ، بدون أخذ المصالح الأوروبية بعين الإعتبار ، وكان يشعر بقضل هذه الخبرة ذاتها ، أن خطر انجلترا كان أشد من خطر أي دولة استعمارية أخرى .

وزراه وإضحاً أيضاً وحاسماً وجنرياً في فهمه أساليب الكفاح ضد الاستعمار ، ودعوته المستمرة لمارسة هذه الأساليب عملياً ، ووصل فهمه هذا إلى وضع اليد على المقيقة العلمية في كون الاستعمار وظاهرة تاريخية» لابد حتماً أن تزول ، فيقول بوعي موسوعي ناضج ومكافح في نفس الوقت : د . . . ولما كانت لمياة الأمم والنول أنوار وأجال ، ولحدوثها وتكونها وتماليها ، ثم توقفها واتحطاطها ، أسباب وعوامل . هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية بمعنى أن يصل إلى حد محدود وأجل معلوم ، وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التي مكنت أهله من التسلط ، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم» .

إن مجمل مضمون كتابات الأقفائي في هذه القفيية ، وكذلك مجمل نشاطاته وأفكاره ، تؤدي إلى هذا الاستنتاج : لابد من مجابهة عنف الاستعمار ، بعنف الحركة التحررية الشعوب المظلومة . ثم يفصل مراحل التصاعد الجماهيري ضد الاستبداد والاستعمار بالهمس ، فالتداول بين الناس « . . . إلى أن يعلو الصوت ويرتفع السوط ، ويحكم السيف ، ويأتي من بعد حكم العادل ، وهو سبحانه ولى المظلومين» .

تلك هى آراء جمال الدين الأفغانى الاجتماعية والسياسية فى خطوطها العامة ، وقد هفز نشاطه تحرك شعوب الشرق ، وساعد على تطور الحركات التحررية فى العالم الاسلامى ، فقد قدم لها جمال الدين الأفغانى مذهبه كسلاح فكرى فى النضال من أجل الاستقالل ، وضد الاستياسى ، ومن أجل التغلب على التخلف الاقطاعى .

ومذهب الأفغاني يعتبر تركيباً حياً من الأفكار المعادية للاستعمار ، ومن أفكار الوحدة الاسلامية ، والدعوة إلى التحرر القومى ، وبزعة التجديد الاسلامية ، وبناء الدولة الدستورية الحديثة . . . وهمسي مجموعة من الأفكار ، ريما أن تجتمع في مناضل من معاصريه .

محمد عبده . . . . الإصلاح الدينس والاعتدال السياسس



#### محمد عبده . . .

# الإصلاح الدينى والاعتدال السياسى

كان الوعى الوطنى في سبعينات القرن التاسع عشر ، قد تبلور في مصر وتجلّى في الصحافة الدورية ، متجهاً بغضل إزبياد التأثير الأجنبي إتجاماً جديداً ، فالغديو اسماعيل كان قد يئس من إمكانية إيفاء ديونه إلى المسارف الأجنبية ، ففرضت الدول الأروبية - حفاظاً على مصالحها - رقابة مالية على مصر ، بنت كانها ستتحول إلى رقابة سياسية أيضاً ، ثم احتل أوروبيون مراكز وزارية في حكمة نوبار باشا التي تألفت في ١٨٧٨ ، ولكن عندما عزلهم اسماعيل ، مظهراً بذلك ميلاً إلى التخلص من الرقابة الأوروبية ، كانت الأزمة المالية قد أدت إلى إضعاف وتقليص نفوزه بصورة تدريجية ، مكنت السلطان العثماني - تحول المكومة المصرية إلى هيئة لتحصيل الدين ، والضغط على الفلاحين تصول المكومة المدرية إلى إصابة محسر دينزيف دع، بصورة دائمة .

لقد فقد اسماعيل شعبيته في مصر بسبب حكمه الاوتوقراطي والضرائب الباهظة التي كان قد فرضها لدفع الفائدة على ديونه ، ولم يكن ابنه وخلفه من بعده أكثر شعبية منه ، فنشأت وقريت في السنوات الثلاث الأولى من حكمه ثلاث حركات معارضة متشابكة : حركة انطلقت من اعتقاد ديني أن شعور ولمئي ، في خضوعه انفوذ أورويا ، خطراً على

استقلال مصر وحركة النين يرون - عن مبدأ أو مصلحة - أهمية إحلال الحكم المستورى محل الحكم المطلق ، ثم حركة الضباط المصريى الأصل الدين أرانوا القضاء على سيطرة الضباط الاتراك الشركس على الجيش ، وقد أدت السياسة البريطانية المؤيدة للخدير توفيق إلى صهر هذه الحركات تعريجياً في حركة واحدة هي حركة المقاومة الشعبية التي آلت زعامتها ، ربما عن حتمية ، إلى الضباط ، فغدا قائدهم ، أحمد عرابي ، وزيراً للحربية ورئيس المكومة الفعلى في أوائل ۱۸۸۲

# حياة متصلة من أجل الأصلاح

قى ظل سنوات الأزمة الاقتصادية التى شهدتها مصر ، وبداية انهيار النظام السياسى للغديو اسماعيل أمام ضريات الرأسمالية الأوروبية ، برز محمد عبده كواحد من أبرز رجال الاصلاح الاجتماعى فى سنوات الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فقد ولد فى قرية «محلة نصر» من أعمال مديرية البحيرة عام ١٨٤٩ ، وكان أصله مختلفاً جداً عن أصل استاذه دجمال الدين الانخانى» ، فقيما جاء الافغانى من مكان بعيد يصعب تحديده بدقة ، وصرف عمره متنقلاً كالشهاب من بلد إلى آخر ، كان محمد عبي ما أضطرها العيش في حال من البؤس في أواخر عهد محمد على ، مما أضطرها العيش في حال من البؤس في أمكنة متعددة هرياً من الشرائب الباهنة .

وقد تأثر محمد عبده في سنوات مسباه وشبابه ، بخاله الشيخ درويش

الذي كان له الأثر القوى في حياته قبل إتصاله بالافغاني الذي التقي به للمرة الأولى عندما زار مصر وهوفي طريقه إلى أسطنبول.

وعندما عاد الأقفائي إلى مصر في ١٨٧١ ، كان محمد عبده أشد الطلاب الماتفين حدوله حماساً ، يستمع إلى الدروس غير الرسمية التي كان يلقيها في داره ، ويعمل على نشر أفكاره ، وفي هذه الفترة أخذ – بتثير من الأففائي – يدرس الفلسفة ، وكان الدرس الأول الذي ألقاه في دار العلوم كان عن مقدمة ابن خلدون التي كان قد نشرها الطهطاوي في القاهرة عام ١٨٥٧ .

وقد شارك محمد عبده فى السنوات السابقة على خلع الشديو اسماعيل فى قيادة الجمعيات السرية التى أسسها الأفغانى بمصر ، وكان قد أسهم مع الأفغانى فى تأسيس والحزب الوطنى الحرء الذى انقمم إلى العرابيين عام ١٨٨٨ ، وشارك محمد عبده فى الثورة العرابية برغم رئاسته لتعرير جريدة والوقائع المصرية، الرسمية عام ١٨٨٠ أيام الفديو توفيق ، وقد سجن بعد هزيمة الثورة ، وغير موقفه من عرابى ، واكته نفى إلى بيروت عام ١٨٨٢ .

وقد دعاه الافغاني إلى باريس عام ۱۸۸۳ حيث أدارا معاً ، من هناك جمعية دالعروة الوثقي، وأصدرا جريدة بأسمها ، ثم عاد إلى بيروت عام ۱۸۸۸ حيث أسس جمعية التقريب بين الاديان إشترك فيها عدد من رجال الفكر المستثير من مختلف الأديان ، وقد شارك في تلك الفترة في تعرير مجلة دثمرات الفترن ، البيروتية ، وقدم دروساً في تفسير القرآن تفسيراً عمدرياً جديداً ، وحقق ونشر عدداً من كتب التراث ، ثم عاد إلى مصد عام ١٨٨٨ بموافقة اللورد كرومر الحاكم القطى لمصر ، حيث اعتزل النضال السياسي وانصرف إلى شؤون التربية والتعليم وإصلاح شؤون الأزهر ، كما واصل تحقيق عدد من كتب التراث ، وهين عام ١٨٩٩ في منصب مفتى الديار المصرية ، وفي عام ١٩٩٠ إستقال من مجلس إدارة الأزهر إحتجاجاً على عرقاة الخديد عباس لحركة اصلاح التعليم فيه ، وقد توفي في ١٨ يوليد من نفس العام متاثراً بعرض أصاب المعدة والكبد ، تبين فيما بعد أنه السرطان ، ففاضت روحه عن نصوستة وخسين عاماً .

## محمد عبده والثورة العرابية

كانت مدة نفى محمد عبده ثلاث سنوات ، وأكنه مكث فى النفى نحو ست سنين ، لأن المرء لم يكن حكماً بالنفى فقط ، بل كان أكثر من ذلك ، غضب الخديو توفيق عليه ، إذ كان ممن أتهم فى الثورة العرابية بجهره بخلع الخديو ، وريما كان هذا هو السبب الحقيقى فى محاكمته دون غيره ممن اشتركي فى الثورة العرابية مثل اشتراكه ، وقد كرر هذا المنى أثناء حديثه وهو فى انجلترا مع بعض صحررى الصحف ، فقد ساله مندوب دالبول ميل جازيت عن رأيه فى الفديو . فقال : « . . إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة ، لأنه مهد الدخواكم بالاننا ، ورجل مثله – إنضم إلى أعدائنا أليام المرب – لا يمكن أن نشعر نصوه بألانى احترام ، ومع هذا

إذا ندم على ما قرط قيه ، وعمل على الشلامي منكم ربما غفوتا له ننبه -إننا لا نريد خونة وجوههم مصرية وقلوبهم إنجليزية» .

وفي مقال كتبه بمناسبة الذكري المثوبة لإعتلاء محمد على عرش مصير ، نوه بالناحية السؤداء من منجزات الرجل الذي كثيراً ما كان بلقب بصائم مصر الحديثة ، وقد أثارت كلمات المقال في نفييه ألك اهية التي كانت تكنها قلوب الفلاحين المبريين لأسرة محمد على . فقال : د . . إنه لم يستطع أن يميى ، وإكن استطاع أن يميت، ، فمن أجل سبطرته الذامنة دسحق رؤساء البيوت الرفيعة والكرام ، وأذذ يرقع الأساقل ويعليهم في البلاد والقرى . . وام يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها» ، د . . كما منح المماية والامتبازات لأجانب مشكوك في أخلاقهم . لقد كان حكمه قوياً ، ولاشك ، لكنه لم يكن قائماً على إحترام القانون . وقد أنشياً جيشاً ، لكن بأساليب لم تخلق لدى الشعب المصرى الفضائل العسكرية . وهو لم يشجع على الزراعة إلا لسَّخَذَ الغَالِاتِ لنَفْسِهِ ، حَامِلاً مِنَ السَّالِدِ المسرية جميمها إقطاعاً وإحداً على أثر اقطاعات كثيرة لفيره . . . وكان مسلماً بالأسم فقط ، ولم يقم بأي عمل من أجل الدين، لا بل جرد الجوامم والدارس من أوقافها . . ه .

إن ماذكره محمد عبده في حقيقة الغبيق توفيق وأسرة محمد على بعد

سنوات من هزيمة الثورة العرابية لا يختلف عن منطلقاته في الدعوة من

أجل تدعيم مركز الثورة خلال سنوات إشتعالها ، فقد لعب دوراً هاماً في

توجيه الرأى العام بسلسلة من المقالات عن النظام الاجتماعي وخاصة عن

التربية الوطنية والقومية الشعب ، لكنه في ذلك الحين كان قد أصبح أحد زعماء الجناح المدنى المقاومة الشعبية . وقد وضع مع قريق من الزعماء المدنيين ، بتحريض من دبلنته - صديق عرابي وكاتب سيرته ، ومؤلف التاريخ السرى لاحتلال انجلترا مصر - عريضة ارسلت إلى جلاسستون ونشرت في جريدة التايمس . ولم يكن محمد عبده موافقاً - بصورة كاملة - على آراء المسكريين وأساليبهم ، كما لم يكن ينظر إلى عرابي نظرة إعجاب ، إلا أنه لم يتردد ، عندما بدأ الهجوم البريطاني ، في الارتباط بالثورة والقيام بما في وسعه انتظيم المقاومة الشعبية .

لقد كان له دور التحضير الثورة ككل المفكرين ، بما يكتبون ويقولون ، فقد دفعه إلى الحياة السياسية في الأعوام الأخيرة من حكم اسماعيل تأثير الأفغاني وتردى أحوال محمر . وإذ بلغت الأزمة ذروتها ، إزدادت آراؤه تصلباً ، وكانت مقارمته لأوتقراطية الخديو لا تقل عن مقارمته التبخل الأجنبي .

وقد تحدث في الصحف ، ومع الذين يرتادون داره ، ويسمعون كلامه ، فمالأسم سخطاً على الحال السيئ الذي كان قائماً قبل سنة ١٨٨٢ ، وزاد مسن احساسهم بوجوب الاصلاح الشامل ، ولاشك أنه دعا إلى الثورة ، صراحة من حيث لا يدري ، ولعلنا لو حذفنا ما قال ، وما كتب في فترة الحمل الثوري ، لفقت الثورة العرابية أحد أكبر دوافعها .

وقد ألقى القبض عليه ، بعد الاحتلال البريطاني وعودة الخدين إلى الحكم ، وسجن لمدة قصيرة ، وعومل معاملة سيئة ، ثم حكم عليه بالنقى

خارج البلاد . . وقد ترك ذلك ، وهزيمة الثورة أثراً عميقاً في نفسه ، واحساساً بالمهانة ظل ملازماً له حتى وفاته . فقد قال المحامى البريطاني الذي أرسله بلنت للدفاع عن عرابي في محاكمته : « . . إن عظمة محمد عبده الفكرية كانت قد مجبيتها ، افترة ما ، غيوم الضعف المعنوي والجسدى . فقد بدا عقله وجسده وكان ردة الفعل المتوادة من الأسال الخائبة ، ونزاع اليأس قد حطمتها تحطيماً لـم يبق معه أي أمل في الشفاء .

وبعد عشرين عاماً من انطلاق الثورة العرابية ، أبدى محمد عبده الاعتراضات نفسها ، عندما انتعشت الروح القومية من جديد بزعامة مصطفى كامل . فنادى بأن أساليب حزب مصطفى كامل ليست شرعية ، وهى لن تؤدى إلى أى نتيجة أبدا . وإذا أدت فإلى نتائج زائلة ، وهكذا شعر الرجلان أنه ما من شئ يجمع بينهما ، إذ لم يستطع الامام محمد عبده أن ينظر إلى مصطفى كامل بعين الجد ، كما أن مصطفى كامل قد أخذ على المفتى المتمام الزائد باكتساب النفوذ الرسمى .

#### الإسلام ، والتقدم ومسألة السلطة

انطلق تفكير محمد عبده ، كما انطلق تفكير الأفغاني ، من قضية الإنحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي ، وكان يشعر ، كالأفغاني ، بوجود نوع من الانحطاط الفاص بالمجتمعات الاسلامية ، قالنبي محمد — صلى الله عليه وسلم -- لم يرسل الدعوة الفلاص الفردي قحسب ، وإنما

لتأسيس مجتمع فاضل أيضاً ، وعلى هذا كان بعض التصدرفات في المجتمع يتوافق بمضها مع دعوة النبى وبعضها لا يتوافق . ومع تغير الظروف كان لابد من أن تواجه المجتمع والحكام قضايا لم تتعرض لها الدعوة النبوية ، فتصرفوا فيها تصرفاً قد يبدو مخالفاً لهذه الدعوة . فكيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى المجتمع الاسلامي أن يكون عليه ، وبين ما بات عليه في الواقع ؟

يرى محمد عبده أن الأمة قد انحطت اسبب غاب عن إدراك الكثيرين من مفكرى عصره ، وهو أن الذين حافظوا على عناصر الايمان الجوهرية قد أخذوا يفقدون روح التوازن ويتناسون الفرق بين الجوهرى وغير الجوهرى ، فراحوا ينظرون إلى التنظيمات التفصيلية للجتمع الاسلامي الأول كما لو كانت من قواعد الايمان يقتضى لهم طاعتها طاعة ثابتة عمياء .

وهذا نوع من والتطرف في التمسك بمظاهر الشريعة - على حد تعبير محمد عبده - أدى إلى حالة من التقليد الأعمى ، البعيد عن حرية الاسلام الحقيقي ، انتشرت مظاهره السيئة بقيام الحكم التركي في الأمة الاسلامية ، ذلك أن الأتراك ، وهم جدد في الاسلام ، قد حرموا موهية فهمه وإدراك معنى رسالة النبي ، قشجعوا - خدمة لمسالحهم - الرضوخ الأعمى السلطة . وأجهضوا عزيمة أصحاب التفكير الحر من رعاياهم ، واعتبروا المعرفة عدوهم الأكبر ، لأنها تكشف الرعايا سوء سلوك الحكام ،

الاسلام ، فهو يرى فى السلطة الدينية نفياً للشورى ، وتكريساً لما يقال له الحق الآلهى ، يستأثر به فرد واحد ، فلا يملك أحد ، وليس ولا لسلطة أخرى حق الاعتراض عليه مهما كان جائراً ، فمادمت مؤمنا فعليك أن تؤمن بأن كل ما يصدر عن هذا الفرد هو حق ، وعليك أن تقبله وترضخ له . . يناقض الحق الطبيعى للانسان فى الحرية ، ويناقض الديمقراطية .

محمد عبده يقطع فى هذه المسألة بحزم ووضوح: « . . . اليس فى الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى خير والتنفير عن الشره . . . اليس هذا فقط ، بل هو يقول : «أن الاسلام جاء ليقلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها . هدم الاسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله أسم ولا رسم ، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ، ولاسيطرة على ايمانه . على أن الرسول عليه السلام كان مُبلغاً ومنكراً ، ولا مهيمناً ولا مسيطراً » . دفالحاكم فى المجتمع الاسلامى هو حاكم ولا مهنى من كل الوجوه . . وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأى المبشر لا لحق إلهى يتمتع به هذا الحاكم بحكم الايمان» .

وقد أدرك محمد عبده أن الشعوب الاسلامية لن تصبيح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من أوروبا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلى ، وأن هذا الاقتباس يمكن تحقيقه بنون التخلى عن الاسلام . إذ إن الاسلام يحث على قبول جميع منتجات العقل ، غير أن ذلك يقتضى تغييراً في مؤسسات المجتمع الاسلامى : في نظامه الشرعى ، ومدارسه ، وأساليب الحكم فيه . فعلى المسلمين اليوم – في نظر محمد عبده – أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دوماً : إعادة صياغة شريعتهم وتكييفها وفقاً لتطلبات الحياة الحديثة . ولبلوغ هذه الغاية لابد من الاهتداء بمبدئين سلَّم بهما الفقهاء وأعطاهما محمد عبده بعداً جديداً :

الأول: الربط بين الشورى وهدالة توزيع الثروة، وبالتالى مسالة من هو الذي يجب أن يملك ثروات البلاد . . الأفراد . أم الأمة ؟ يقول محمد عبده : «أن النقدين – الذهب والفضة – إنما وضما ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الاشياء التي ينتفع بها الناس في معاشهم . فإذا تحول هذا ، وصار النقد مقصوداً بالاستفاثل ، فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس ، وحصرها في آيدي النين يجعلون أعمالهم مقصورة على استفائل المال بالمال ، فينمو المال ويربو عندهم ، ويُخذن فسي المناديق والبيون المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون قيم أعمالهم ؛ لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفاملون قيم أعمالهم ؛ لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك

ومحمد عبده منا يلامس ويقترب من مسألة حركة إستقطاب الثروات ، واستخدال المال بالمال ، الذي يُقضى بدوره إلى تنامى مضرون البنوك ، فإلى تكرّن الرأسمالي – وهذا بحد ذاته إنجاز فكرى بارز – وايس لنا أن نظاب منه السير أبعد في رؤية حركة التطور هذه ، وتناقضها .

الثاني: العدل والشوري أساس المكم الصالح . وكان الثال الأعلى لدى فقهاء القرون الأعلى لدى فقهاء القرون

الوسطى . . . حاكم عادل يحكم وفقاً الشريعة وبمشورة أعيان الشعب وقد ذهب إلى أبعد من شير الدين التونسى ، فاعتبر أن هذا الحكم هو الملكية المقيدة الدستورية . لكنه لم يكن يعتقد أن محصر كانت مُعدة له بعد ، إذ كانت تفتقر ، قبل كل شيّ ، إلى تدريب تدريجي في فنون الحكم قبل أن تستطيع أن تحكم ذاتها الذلك كان عليها ، أولاً ، إنشاء مجالس محلية ، ثم مجلس إستشارى ، ثم أخيراً جمعية تمثيلية (نيابية) .

خلاصة القول . أنه برغم أستانية الأفغاني للشيخ محمد عبده ، إلا أنه لم يسلك نهجه الثورى – في غالبية سنوات حياته – بل ابتعد عن الافغاني عندما عاد إلى مصر من منفاه ، وغضب عليه استاذه عندما تتكر للبورة العرابية .

إن الإمام محمد عبده ، كان أقرب إلى نهج الطهطاوى فى الاصلاح ، فكلاهما ينزع إلى التقدم ، ولكن مع التمسك بمبدأ الاصلاحات الدستورية التدريجية ، وبون الصدام مع نظام الحكم أن قوى الاحتلال . . . فسبيل التقدم عدهما هو الاعتدال والتدرج ، لا الانتقاض والثورة ! ؟

# شبلى شميل . . . داعية العلم والتقدم



# شبلى شميل . . . داعية العلم والتقدم

في النضال ضد الاستبداد السياسي والتخلف ، أسس مفكري النهضة العربية فكراً مُتطوراً ، مقعما بروح النزعة الانسانية ، والنزوع إلى تحديد السبل التي تقود الانسان إلى السعادة على الأرض ، وقف الايديواوچيون العرب ضد إمانة الفرد ومع قيمته الانسانية المستقلة .

وإذا ما تأملنا المثل الأعلى الانسبان الذي كانوا يتصدورونه ، فمن السبهل أن تتكشف فديه مبادح تلك الفشرة التي شبهدت بدايات نمو البورجوازية العربية ، والتي صارت فيما بعد قوية بما يكفي التعبير عن إمتاضها من وضعها المجرد من المقوق المتساوية مع الغرب المتفوق من ناهية أهرى ، وإذا كانت مضطرة — بسبب وضعها المُضطهد – إلى تمثيل مصالح فئات أوسع من الشعب .

قالانسان في رأى مفكري النهضة العربية ، يجب أن يكون سعيداً وأن يهتم بالمنفعة العامة لكافة الناس ، وقد قدموا تقسيراً مثالياً لطواهر الصياة الاجتماعية ، وجعلوا تطور المجتمع متوقفاً على تطور الأخلاق والأفكار ، وعلى نشاط نخبة معينة من المثقفين ، إلا أن ما يتميز باهمية بالفة هـــو أنهم استخلصوا قوانين حياة المجتمع والدواــة من المقل والتجربة ، وكانوا يؤمنون بأن الناس أنفسهم يصنعون التاريخ ، وبالنسبة لمرحلة التطور في المجتمع عشر ، كان للحلة التطور في المجتمع عشر ، كان خلك ظاهرة تقدمية بلاشك .

#### شباس شميل . . . السيرة الذاتية

أنت محاولة صياغة مبادئ المجتمع الاسلامي صياغة جديدة إلى فكرة مجتمع قرمي علماني يكون الاسلام فيه مقبولاً ومحترماً ، دون أن يكون مصدراً نهائياً ووحيداً لقواعد الشريعة والسياسة ، وقد نادى بفكرة مماثلة ، فريق من الكتاب المسيحيين السريين ، ولما كان هؤلاء مسيحيين من الاتليات ، فقد دفعوا بهذه الفكرة في إتجاه مختلف .

وكان الشدياق ، والبستاني وفرانسيس مراش أصحاب إتجاه بارز في النعوة إلى التقدم وفق النهج العلماني ، وأكمل شبلي شميل ( ١٨٥٠ – ١٨٥٠) الدعوة نفسها ، وذلك بتمسكه بشس العلم الطبيعي الحديث . فقد كان يعتقد أن أعظم الأمور شائلً ، إنما هو العلم ، فقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر ، والتي كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة لإكتشاف النظام في ترابط الأشياء .

وقد كان من نصيب شبلى شميل أن يكون أول من أدخل تك النظريات إلى العالم العربى . فقد كان من بين الضريجين الأول من المعهد الطبي التابع للكلية البروتستانتية السورية ، وهو ابن وأهد من أعيان الريف اللبناني ، وقد ولد في قرية كفر شمعا في أسرة مثقفة ، فأخوه الأكبر وليم كان مدرساً مولعاً بالفلسفة والعلوم الطبيعية ، وأخوه الثاني أمين كان محامياً ، وقد تضرج شميل عام ١٨٧١ ، وفي عام ١٨٧٧ توجه إلى أورويا حيث قضى عاماً كاملاً في باريس يدرس نظرية التطور لدارون ، وآخر ما وصلت اليه العلوم الطبيعية وعلم التشريع . وبعد ذلك ذهب إلى مصمر

ليمارس الطب ويصدن مجلة «الشفاء»، وكتب مراراً في «المقتطف ومجلات أخرى من هذا النوع ، وقد اهتم أيضاً بالشؤون العامة ، ولخص في كتيب موجه إلى السلطان عبد الحميد في ١٨٩٦ بعنوان : «شكوى وأمل» نظرته إلى ما كانت تفتقر إليه السلطنة العثمانية من علم وعدل وحرية .

وقد نشر قبل ذلك - سنة ١٨٨٤ - في الاسكندرية ترجمة لكتاب ك . بوخنر ، عالم الطبيعيات والفيلسوف الالماني ، «القوة والمادة» ، وفي سنة ١٨٨٨ نشر شميل كراس «الحقيقة» الذي بسط فيه مبادئ الدارونية .

ولم يكن بمقدور الفلسفة التي غادى بها شميل ، ومذهب دارون إلا يستثيرا موقفاً معادياً من بعض رجال الدين ، وقد أعجم عدد من أصدقاء شميل عن مساندته ، ويعلق على الفحجة التي اثيرت حول نشره لذهب دارون بقوله :

دلقد أحدث نشر هذا الكتاب يومئذ لفطاً عظيماً مع أنه لم يطبع منه إلا خمسمائة نسخة لم تنفد إلا بعد خمس عشرة سنة ، لفطاً قليلاً من الخاصة المعدودة ، فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل على قدر علمه أو حسب هواه ، وكثير من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة ؛ لاتهم سمعوا أن فيه مساساً باعز شئ لديهم هم عليه حريصون . . . . . .

ولم تراجع شميل عن موقف ، برغم اشتراك اعلام كبار وزعماء مثل الأقفائي في الحملة عليه ، فكتب عشرات المقالات في عديد من الصحف والمجالات (مصر الفتاة ، سركيس ، المقطم ، المؤيد ، البصير ، الهلال الأخبار . . . الخ) مكوناً من ذلك ثروة فكرية هامة ، جمع الشميل منها ١٩

مقالاً في الجزء الثاني من مجموعته ، وإعداً قراحه بنشر الجزء الثالث ، لكن وإفته المنية قبل أن يصدر .

#### الدعوة إلى العلم الحديث

كان العلم يعنى عند شميل النظام الميتافيزيقى الذي بناه هكسلى وسبنسر في انجلترا وهاكل بوغنر في المانيا على فرضيات دارون ، وكان مؤلفه الرئيسي شرح بوخنر لأفكار دارون مع ملاحظات وإضافات من عنده . وكان أساس ذلك النظام فكرة وهدة الكائنات ، « . . . فجميع الأشياء تتكون من المادة دبحركة عفوية وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الله ب والأشكال المتكونة ، أي المعادن والنبات والحيوان والانسان ، تكون في كل مرحلة أكثر تمييزاً بعضها عن بعض ، وأكثر تعقداً منها في المرحلة السابقة ، وكل مرحلة تنبثق من المرحلة التي سبقتها بدون إنفصال ، وذلك بقضل قرى ملازمة أصلاً للعادة نفسها ، تتخذ بدورها إشكالاً مختلفة باختلاف المستويات . . . »

والانسان عند شميل م . مرقمة هذا التطور والكائن الأول القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعى ، وذلك بتغيير ظروفة الخارجية وبالاستماضة عن المعراح من أجل البقاء بالتعاون وترزيع العمل . وهذا الانتسان لا يزال ساعياً لبلوغ كماله الذاتى ، وتتمية قواه العظية ، والاستماضة عن النزاع بالتعاون ، والإكراه بالتنظيم الارادى» .

والميدأ الأساسي الذي يحدد أراء شميل في تطور الطبيعة ، كامن في

فكرة سبنسر القائلة: بأن التطور هو «إنتقال من المتجانس البسيط إلى غير المتجانس البسيط إلى غير المتجانس المعده . إلا أن شميل يختلف مع سبنسر في مسألة تطور المجتمع وفقاً لسبنسر بوصفه كائناً حياً ، ولا يوافق شميل على صيفة كهذه المسائة . فبالمقارنة ، مثلاً ، بين الانسان والتنظيم الاجتماعي ، يبين شميل «أن جهاز الانسان المعقد يتكون من خلايا بسيطة الفاية ، في حين أن أبسط مجتمع إنساني يتكون من خلايا بسيطة الفاية ، في حين أن أبسط مجتمع إنساني يتكون من كائنات بشرية معقدة» .

وتكمن فكرة خلود المادة في آراء شميل الفلسفية ، وقد تقاسم نظرية النشوء الذاتي للحياة على الأرض ، في نظرية إلى تطور العالم العضوي ، وبيدو الشميل كل ما في العالم من ارتباط منسجم ويؤلف كلاً لا يتجزأ ،

وكتب يقول د . . . ان العالم نفسه مجموع عظيم ، يقوم كل جزء فيه بوظيفة في المحافظة على نفسه بنفسه وعلى الكل بما في ذلك الميل إلى المحافظة على النفس والمحافظة على صلته بالجدر الآخد ، ومن ثم المحافظة على كمال الكون» .

ان هذه الرؤية لتسلسل الكائنات ، ولأساس كل الأشياء ومصدرها ، وللانسان كفايتها الأخيرة ، قد هزت في شميل حس الجمال والجلال ، كما هزت حس أبناء جيله في أوروبا وأمريكا ، فهو يتسامل قائلاً : دهل هناك ما هو أبهج وأنفع من معركة تحول المادة وقواها ، والعلم بأن جميع الأشياء بالحقيقة شي واحد ؟ » ولم يكن من قبيل المسادفة أن أطلق على وحدة الطبيعة التعبير للستعمل في علم الكلام الاسلامي للدلالة على وحدة

الله: التوحيد .

لقد أعلن شميل أفكاره بحرارة إيمان المهتدى والثائر معاً ، ولا عجب ، فقد كان لا يزال لأفكار دارون والعام الصديث – يوم ترجم بوخنر في العقد الثامن من القرن الماضي – وقع الصاعقة ، فتحمل موجات المهجوم والنقد بصلابة الثائر ، داعياً إلى التمسك بالعلم . فيقول : « . . لا ينكر أحد أن العلوم الاختبارية المادية الطبيعية قد ارتقعت اليوم جداً عما كانت في الماضي ، ولا ينكر أن علوم الكلام قد إنحطت اليوم وقل الميل جداً إلى مباحثها ، وتغير كذلك ما ترتب عليها من النظريات الاجتماعية والادبية . . » .

### كيف يتطور المجتمع ؟

في معالجة مسألة التطور الاجتماعي ، يتمسك بـ «نظرية التوازن» عند سبنسر ، فالتطور بوصفه تقدماً تدريجياً هو القانون الأساسي الوجود ، وخليق بالانسان أن يحيا وفقاً الطبيعة الانسانية وقوانين التطور ، ويقول : إن المجتمع يجب أن يتطور تبعاً لنفس القوانين التي تتطور الطبيعة بموجبها «قانون توازن القرى الذي يظهر في المسراع ، وقانون اتحاد القوى الذي يحدده التطور» .

ولم تتمكن الجماعات البشرية هتى الآن من التوصل إلى انسجام ســــريان هنين القانونين : وفالمسراع رئيسي للفاية ، والاتحاد ثانوي للفاية» ، وتبعد قوى المجتمع فيما لاطائل من ورائه ، ومع ذلك فإن الانسانية تقترب من النظام الثقالي بقدر تصفيتها النتاقض الناشئ بين قوى الصراح ، وقوى الإتماد ، فمع « . . التقدم سيتسارع التطور ، وسنتقارب الشعوب فيما بينها ، وستكون المروب أقل ، وسيتفرخ الانسان المعل البناء .

لكن ما هو الأصلح البقاء في معركة تطور المجتمع ؟ على هذا يجيب شميل بقوله : د . . كما أن الجسد يكون صداحاً البقاء عندما تعمل كل أجزائه بتعاون ، هكذا يقوم المجتمع بعمله على أحسن وجه عندما تعمل أجزائه معاً في سبيل خير الجميع ، فالتعاون ناموس المجتمع الأعلى . وعن هذا ينتج أن القوانين والمؤسسات يجب ألا تعتبر معصومة وغير قابلة التغيير ، إذ ما هي سوى تدابير في حقل الحياة الاجتماعية ، تقاس قيمتها بعقدار ما تخدم العام وهي تتغير بتغير سروطه» .

ويترتب على نظرية التطور أيضا أن القوانين السارية في كل مجتمع بذاته ليست شرعية أبدية : فهى تخضع لتحسن تدريجى وتطور دائم . وهنا يمالج شبيل ثلاثة قضايا مجتمعية :

أولاً: نقد المجتمع الرأسمالى: يقول شميل: « . . إن المجتمع الرأسمالى شديد التنازع قليل التكافل لشدة ما فيه من التبذير فى القوى التى له ، ولذلك لا يزال منصطاً جداً بالرغم عن لندفاعه البديع فى القرن الماضى -- القرن التاسع عشر - لاتك كيفما جلت بنظرك فيه رأيت أموراً يتقف منها الملبع وينكرها العقل ، وقد ينفر الانسان منها حتى لا يقدر أن يضبط نفسه عن القيام ضدها . تراها في شرائعه ونظاماته وعاداته

ومعاملاته في كلياتها من حيث الغاية منها والباعث عليها وفي جزئياتها ، من حيث تطبيقها على كل فرد مسن أعضائه حتى أن البحث فيها لا ينفسب . . » . ويؤكد شميل على جانب هام مسن تطور المجتمع . فيقول : « . . أنه لا يمكن الاتفاق على ما هو الغير العام إذا لم تتوافر الحرية ، وبالاخص حرية الفكر . . » في في المكم الرأسسالي والحكم الاستبدادي يسيطر عضو من أعضاء المجتمع على الآخرين بالقوة ويضع مصالحه فوق مصالحهم .

ثانياً : طبيعة التغيير : لابد أن يتم التطور بصورة تدريجية ، وهناك حالات لابد فيها دمن الثررة ، حين لا يكون من علاج سواها لأخراج السم من الجسد ، لكن الاصلاحات التي تنجح إنما هي ، على العموم ، تلك التي تنبثق عن تغيير في الإرادة العامة وتستهدف الغير العام» .

ويؤكد شميل في موضع آخر إن الثورة تكرن مفيدة فعلاً مع ذلك في بعض الأهيان ، عندما تنقد المجتمع من الهلاك ، وعندما تكرن وأيدة الشعب نفسه ، كما هو الحال في الثررة الفرنسية مثلاً : د . . في شروط معينة يمكن المجتمع الإعتراف بالضرورة اللُحة للجوء إلى الثورة ، تفادياً لهلاك محقق ، ولكن الثورة يجب أن تكون نتيجة لامتناع داخلي عميق بضرورتها ، يتقاسمه الشعب كله لو كان مشروعاً ، أما إذا كان الأمر خلافاً لذلك ، فقد لا ينتج عنها صوى الاتى ، والثورة الشعبية لاتقهر لأنها ليست عمل حفنة من الناس ، بل نتيجة انسلاخ طبيعي المجتمع بأكمله من كما علق به وينيخ عليه » .

ثالثاً: الدعوة الجمهورية كنظام المكم: أدرك شميل – عن وعى – أن أعداء العلم هم أعداء الشعب، فقد أثارت عليه معركته من أجل أفكار دارون، وعقيدته الاشتراكية كثيراً من الانتقاد يومذاك. فهو أول من نشر بالعربية فكرة الاشتراكية، وإن لم يكن أول من سماها بهذا الاسم. وكان يعبر بالمقيقة عن إعتقاده أن على المكرمة أن تعمل على التقدم الاجتماعي وتصقيق التوازن والتعارن في سبيل الفير العام. وأن الجمهورية هي النظام الذي يستطيع تحقيق هذا البرنامج الاجتماعي.

ويحدد طبيعة الجمهورية التى يريدها فيقول: « . . الجمهورية التى يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوافر معها المنفعة لكل فرد فى الاجتماع – أى المجتمع – بدون أدنى تمييز مطلقاً ، والتى تتوافر معها قرى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن» .

# شبلى شميل . . . اوجه النطأ في مسيرته الفكرية

ظل شبلى شميل مبهوراً بالتقدم العلمى فى الغرب ، وأراد أن يطبق القوانين الطبيعية على المجتمع ، وعلى قواعد تطوره ، وقد حاول أن يستخلص من الطبيعة ومسالك تطورها قوانين تطبق بشكل ميكانيكي على حركة المجتمعات الانسانية . وقد قاده هذا الموقف الخاطئ إلى طريق ملئ بالمثرات ، وحول كل كلماته عن التقدم والاطاعة بحكم الاستبداد وتخليص بالمشرات ، وحول كل كلماته عن التقدم والاطاعة بحكم الاستبداد وتخليص عن تسلط للستبدين إلى مجرد أحلام وأرهام . فالتقدم ليس عن

طريق التناقيضات الداخلية في المجشمع ولا من خالل المسراع ، وإنما بقرض الطبيعية وإحلالها محل العلق النظرية ! ؟

وقد اتخذ شميل - هذا المفكر الكبير - موقفاً سلبيا تقريباً من كل الأعداث والمسراعات التى دارت فى مجتمعه ، وكان فى اعتقاده مسائل عارضة . وإن تحل المشكلة الأساسية ، وإمل هذا هو سر رفضه الانضمام إلى أية أحزاب أو جمعيات . وقد أدى التطبيق الميكانيكي للقوانين الطبيعية إلى موقفين وقم فيهما شميل وتركا أثراً سلبياً على جهوده النظرية .

الموقف الأول : التصرد على الدين: تمرد شميل على الانظمة الاجتماعية ، وعلى الملوك وعلى الأغنياء ، . ثم لا يكتفى بذلك فيتمرد على الدين أيضاً . وارتكب بذلك خطأ قاتلاً . ففى الوقت الذي كان فيه عبد الله فكرى وعبد الله أبو السعود ويعقوب صنوع والامام محمد عبده وغيرهم يبذلون غاية الجهد لإثبات أن العلم الطبيعى يتمشى مع الدين ، يتقدم شميل ليفجر تناقضا مفتعلا بين الأديان والعلم الحديث . ! وبذلك إقتحم ميداناً وعراً ناسياً عمق المناعر الدينية وأصالتها عند الشعب .

الموقف الثانى : الرطنية العالمية : دعا شميل إلى فكرة الرطنية العالمية بديلا للتضامن الدينى والرابطة القومية ، وقد قاده هذا الموقف الخاطئ إلى مساندة وجهة نظر الأحتلال الانجليزى بشأن مد إمتياز قناة السويس عند مناقضته في مجلس التشريعي في سنة ١٩٠٩ . فكتب شميل : « . . إن من مصلحة مصر تميد هذا الامتياز ، وقبول البدل المروض من الشركة ، لأن التقدم العلمي أسرع اليوم مما كان عليه في

الماضى ، وكذلك التقدم الاجتماعى . فعقهوم الوطن على تحول ، وقريباً سيشمل العالم كله . وعندما ينتهى الامتياز في ١٩٦٨ ، أن تكون القناة ملكاً لمسر أكثر مما تكون ملكاً للمسين أو الأمريكا . فلتأخذ ، إنن ، مصر البدل المعروض ما دام حُقها في القناة معترفاً به ولتستخدمه فيسبيل الشير العامه .

وقد أخطأ شبلى شميل في كلا الموقفين ، فكراهيته لاستبداد النواة العشانية أوقعه في تناقض مع الدين ، ويقعه إلى مهادنة المحتل ، وانبهاره بعلوم الغرب جعله يتناسى علوم الشرق . . . واذلك ظل اجتهاده ناقصاً .



# عبد الله النديم . . . الشعب والثورة



#### عبد الله النديج . . . الشعب والثورة

تحت تأثير أفكار الأفغانى ، أخذ تيار الفكر المستنير فى مصر يدرك حقيقة أن سيادة الشعب ومصيره رهن يديه ، وهى حقيقة لم تكن بسيطة بالنسبة لحالة الفكر الاجتماعى المصرى أنذاك ، وكان يزيد من صعوبة الترصل إلى هذه الفكرة أن حياة الفرد وسعادته كانتا تبدوان فى أذهان الشعب متوقفتين بشكل مباشر على إرادة الحاكم ، وقد أكد جمال الدين الأنفانى على أن الاستبداد السياسى فى البلدان الاسلامية يتعارض مع روح الاسلام الذي يعلن مبادئ دستورية لتنظيم السلطة وسيادتها ، وكان يرى أن الاسلام يمنح المسلم حق التمبير صراحة عن رأيه ويأمر الماكم بالتقيد الصارم بأحكام الشريعة ، وإلا كانت سلطته غير مشروعة ، بل إن ليبرالياً معتدلاً مثل محمد عبده كتب فى ذلك الوقت يقول : وإن الماكم رغم أن عليك طاعته ؛ هو مجرد إنسان ، والزال من صفات الإنسان . . في نصح الشعب له بالقول والعمل . . » .

وفى نهاية الأمر ، تحول السخط الشعبى ، والوعى المضطرب بضرورة محاربة الشر ، المتمثل فى العبودية والفساد وظلم الأجانب ، إلى مطلب واح : «مصر للمصريين» ، وتحرات هاتان الكلمتان إلى شعار لـ «الوطنيين» المصريين ، الذين كان أبرزة التهم أحمد عرابى (١٨٣٩ – ١٩١١) الذى قاد الثورة الوطنية التحررية ضد الفزاة الانجليز فى سنة ١٨٨٧ ، وكان أيديوا وجيو تلك الحركة الوطنية تلاميذ الأفغاني وأنصاره ، ومنهم محمد عبده وأديب إسحق والنديم .

## سيرة ذاتية . . . الهناضل من أجل الشعب

كان عبد الله النديم بالمسوهبة الفطرية أعظم زجال مصرى في القرن التاسع عشر ، ولكن اهتماماته الاجتماعية والسياسية وظروف عصره جعلت منه مناضلاً من أكبر مناضلى الثورة العرابية بالقلم والكلمة ، صد مفياً وخطيباً ، حتى لقد اشتهر بأته خطيب الثورة العرابية وأحد دعاة الاصلاح الاجتماعي في زمانه ، كما أن حياته المينة بالمعامرات جعلت منه أشبه شئ بالأسطورة في جيله وفيما تلاه من أجيال .

ولد عبد الله النديم في وكفر عشري وهو من أصياء الاسكندرية الشعبية في ١٠ ديسمبر ١٨٤٥ . وكان أبوه من مديرية الشرقية ورحل منها إلى الاسكندرية ، واتخذ مخبراً صفيراً عملا له ، ويحصل من ذلك على الكفاف من الميش ، وقد تعلم عبد الله النديم على نمط التعليم الأزهري ، وذلك في مسجد الشيخ ابراهيم باشا . وحبب اليه نوع من المراسة غير منظم ، يوافق مزاجه ، ويناسب استعداد ، وهو أن يصلحب الناشئين في الأدب ويغشي مجالسهم ومجالس أساننتهم . وقد كان لنشأته في صميم الأحياء الشعبية مع رهافة حسه ، وفقره ويؤسه ، أن يحيط إحاطة واسمة بلغة الشعبية مع رهافة حسه ، وفقره ويؤسه ، أن يحيط إحاطة واسمة بلغة الشعب وأدبه .

ولما تظى عنه أبوه اضطر إلى أن يتعلم فن الاشارات التلفزافية ليصل في هذه المهنة ، ونقل إلى العصل بالقصد العالى سكن والدة الضديو اسماعيل ، وفيه غضب عليه كبير رجال القصر ، فكانت النتيجة أن طرد من هذا العمل ، ولكنه في هذه الفترة وهو في القاهرة ، كان قد تعرف على مجلس محمود سامى البارودي ، وكان في هذا المجلس تخبة من أدباء ذلك العصر .

ثم عمل النديم بعد طرده من القصس المالى مدرساً لأحد أبناء العمد وذهب إلى المنصدورة ثم رحل إلى طنطا ، وهناك بدأت شهرته كأديب وزجال . ثم عاد أخيراً إلى مسقط رأسه بالاسكندرية سنة ١٨٧٩ في نصو المامسة والثلاثين من عمره . فأنشبا فيها «الجمعية الشيرية الاسلامية» ، وساهم في الكتابة في صحيفتي «المحروسة» ، و«المصدر المدين» ، ثم مالبث أن أصدر «التنكيت والتبكيت» وبغدها «الوطن» .

شارك في الثورة العرابية وكان من أكبر خطبائها فلاحقته سلطات الاحتاط بعد هزيمة الثورة ، فاختفى بين الشعب عشر سنين ، غير أنه القي القبض عليه في سنة ١٨٩١ ، وكان لإضلاته من قبضة المكومة قصمى ومفامرات مثيرة تدل من جهة على سعة حيلته ، ومن جهة أخرى على معدن المسريين في عصره .

لقد أعلنت الحكومة في الرقائع الممرية عن جائزة قدرها ألف جنيه لن يرشدها عن مكان النديم ، وقيمتها نحو عشرين ألف جنيه ينقود زمانتا ، ومع ذلك قلم يرشد إليه أحد طوال سنوات الاختفاء . وقد كان من فقراء الفلاحين ومعدمى المدن من يعرف مكانه . كذلك أصدر رياض باشا ورئيس الوزراء – منشوراً يهدد بإعدام كل من يخفى عبد الله النديم أو يساعده على الانتقال ، ونشطت وراءه جواسيس المكومة من كل أطراف البلاد ، بل وفي الشام أيضاً ، وكتبت الحكومة تستعلم عنه في ايطاليا ! وبعد القاء القبض عليه سجن ثم اطلق سراحه على أن يضرج من مصر ، فغادرها منفياً إلى فلسطين وأقام في يافا مدة سنة تقريباً . ثم سمح له بالعوبة إلى مصر بعد موت الخديو توفيق ، فأقام في القاهرة وأنشأ فيها مجلة «الاستاذ» ، وبدأ النضال من جديد ضد الاستانة حيث عمل موظفاً من جديد فخرج إلى يافا مرة ثانية ، ومنها إلى الاستانة حيث عمل موظفاً في ديوان للعارف ، ثم مفتشاً للمطبوعات في الباب العالى إلى أن توفي عام ١٨٩٦ بمرض السل ، ودفن بعقاير «يحديي أفندي في باشكطاش، بتركيا .

وقد ترك النديم تراثاً هائلاً من الفكر السياسي والاجتماعي من بينه: الساق على الساق في مكابدة المشاق ، كان ويكون ، النحلة في الرحلة ، المترادفات ، كتاب الصديق ، ديوانان من الشعر ، روايتان: العرب ، الوطن ، وكتاب المسامير (في هجاء أبي الهدى الصيادي) – مستشار السلطان عبد الحميد والخصم اللدود للأقفاني وكل هركات الاستتارة في المولة المثمانية – سلافة النديم ، وأخيراً مراسلات النديم مع قادة الثورة العرابية .

#### قضايا التخلف ، والسلطة ، والعروبة

كان النديم يرى أنه بالإمكان التوصل إلى كمال أوجه الحياة في مصر عن طريق العمل التنويري وغرس المشاعر الوطنية بين الجماهير الشعبية . وفي صحيفة «التنكيت والتبكيت» ، التي أصدرها النديم منذ سنة ١٨٨١ ، كتب يقول : « . . ان «التنكيت» تدين الجهل والأرهام» ، وأكد «أن إهانة العلما» هي أول علامات انحطاط البائد ، والجهل هو سبب كل الرزايا» . كما وجه النديم انتقاداً حاداً إلى النظم القائمة في مصدر ، وأورد فكرة مسؤولية الحكام أمام الشعب ، وحذر المسريين من عملية النهب الكامل البلاد على يد رجال المسارف الأوروبيين ، ودعاهم إلى الوحدة والترابط ، بصرف النظر عن الانتماء الديني ، وكان هذا هو موقف النديم عشية انتفاضة أحمد عرابي ، ويمكن رصد ثلاث قضايا توضع بعض جوائب النديم .

أولاً : قضية التفلف : حاول النديم في العديد من مقالات ، أن يحلل أسباب نجاح الغرب وتأخر الشرق ، ولكونه تلميذاً مخلصاً للأقفاني ، فهو ينفى نفياً قاطعاً الزعم المنتشر في أوروبا ، والذي يفيد أن سبب تخلف الشرق يكمن في الروح المعافظة للأديان السائدة وخاصة الاسلام . وعندما ينوه النديم بأن نجاحات أوروبا ليست مبنية على أية جوانب تقدمية في المسيحية ، فإنه يفسرها بالأعمال الموحدة للحكام الأروبيين في ونضالهم المشترك» — على حد تصوره — في الشرق ، وكان هذا التاكيد لازماً له ، لكي يشبت المسلمين ضرورة الوحدة في النشال ضد التوسع

الاستعمارى الأوروبي ، وإذلك كانت أوروبا في نظره العدو السياسي ، اكتها كانت مع ذلك المُعلَّم أيضاً .

وقد عنون إحدى مقالات الطويلة بهذا العنوان: هاذا يتقدمون ونحن على تأخره، وهو يدحض تفسيرين خاطئين لهذا الواقع ، فيقول: 

د . . إن مصر ليست متأخرة بسبب المناخ أو الدين ، بل لأنها لا تملك مصادر القوة الأوروبية بعد ، مع أن باستطاعتها إمتلاكها جميعاً ، وهي اللغة والدين ، والوقوف في وجه العالم الخارجي ، والنشاط الاقتصادى ، وخيلا التعليم الشامل والحكم الدستورى ، وحرية التعبيره .

ثانيا: ديمقراطية السلطة: يلامظ في فكر النديم تركيزه على فكرة الشورى وأثارها وأهميتها في تماسك الأمة. وعنده أن الكلمة المرة والمساركة في الصوار، تلعب دوراً هاماً لأنه ليس كل انسان يستطيع بمفرده أن يتمكن من حكم البلاد أو قيادة الجماعات، فيستند على التاريخ العربي . ويقول: « . . إذا نابهم أمر رجعوا إلى كبار القبائل ومشايفها ، وتذاكروا فيه مذاكرة النبها وسلموا أفكارهم لحكم الشورى ، ليظهر من سر الإجتماع وهيئة الاتحاد ، رأى يحكم للجميع سطوتهم ويقوى استقلالهم ، ويزيد من نفوذهم . فإذا نشر على عامة القوم رأيهم سارعوا لسماع الحكم طائمين لما أبعته حكمة الاجتماع لا طاعنين ولا مقترحين أمراً» .

والاسلام في رأى النديم يجيز أن تفتار الأمة من بين نبهائها قوماً عارفين بلّعوال أملها . وهو بذلك يقرر : « . . إن الاسلام لا يعنع من وجود هيئة أو مجلس يتولى الرقابة على الحكام ومدى التزامهم يتطبيق الشريعة . وهذا هو نفس ما تقوم به مجالس النواب والبرلمانات في دول أوروبا المديثة، .

وصحيح أن الاسلام أم يبين طريقة مخصوصة لاختيار مؤلاء النواب فإنه لا يمنع أن يكون ذلك عن طريق الإنتخاب . فالأصل في الاسلام أنه اعتبر الشورى واجباً شرعياً في المكومة الاسلامية . أما كيفية النظام الذي يمقق هذه الشورى وأساليبه وأجهزته فهو أمر متروك لاختيار المسلمين ولأمل المقد والعل منهم .

ثالثاً : الوحدة الوطنية ، والرابطة العربية : يدعن النديم المسلمين إلى الوحدة والسعى من أجل بعث قوة العصبية التليدة التي يقهمها كتضامن بين أبناء ديانة واحدة . وهو يدعوته للرابطة الاسلامية الواحدة ، يدعو كذلك المسلمين إلى صون الوحدة الوطنية مع اليهود والاقباط ، وذلك من أجل بلوغ الهدف المشترك وهو : « . . فليسع الجميع كرجل واحد من أجل هدف واحد : صون مصر المصريين » .

وفيما بعد ، أدرك النديم عمق المشاعر العربية ، فكتب فى صحيفة 
«الاستاذ» التى أصدرها بعد هزيمة الثورة العرابية وعوبته من المنفى ، 
يقول : «إذا ما نشبت الحرب بين عربى وفارسى ، ديانتهما وإحدة فسترى 
كيف أن العرب من مشارق الأرض ومغاربها سوف يسعدون بانتصار 
العربى على الفارسى . . » .

### النديم والثورة العرابية

في مجرى انتفاضة الثورة العرابية ، وقف النديم إلى جانب الجناح الاكثر حزماً وتقدماً بين العرابيين ، وكرس للشعب الثائر موهبته الفائقة كانيب إجتماعي وغطيب ، ومن أجل إقامة عدالة اجتماعية شاملة في البلاد ، دعا النديم إلى شكل تمثيلي للحكم ، وأوضح القلاحين كيف يجب أن يتصرفوا من أجل الاستيلاء على أراضي كبار الاقطاعيين ، وتحدث عن بؤس الفلاح وأعباء السخرة الثقيلة ، أما محميفة دالطائفه التي أصدرها أثناء الانتفاضة ، فقد ألهمت الجنود ، وهثت السكان على مساعدة الجيش ، وأفاضت في الدفاع عن الدستور والدعوة إلى الحياة النيابية ، وشن المملت الماتية على جرائم اسماعيل وعلى النفوذ الأجنبي السياسي والاقتصادي ، حتى أصبحت دالطائف، اسان الحركة الوطنية والناطقة باسم مجلس شوري النواب .

وفى الوقت الذى يحاول فيه الزعماء مجاملة الخديد توفيق وعدم مجابهته ، لا يتصرح النديم ، هذا الثورى المقيقى ، بل هذا الجمهورى في الواقع لايتصرح عن شن الممالات عليه مباشرة ، يريد الاطاحة بالعرش كله . وهو في المسالة الداخلية لا يقف في حمالاته عند حد المستود والحياة النيابية فقط ، ولكنه يسبق عصره ويتحدث أيضاً عن المدالة الاجتماعية ، يند بالفقر الميط بالفلامين ، والسخرة المهيئة ، والضرب بالكرياج ، ويجتر كل ما اختزته في أيام صملكته – على حد تميير أحمد بهاء الدين – دفاليم يستطيع أن ينفث كل ما خامر نفسه من

خواطر ، وما لذع قلبه من آلامه ، فهو يخاطب النوات والأعيان في عصره من أمراء وباشوات ويكوات ، وأغلبهم من الترك والجركس المتمصرين أو المصريين المستتركين الذين اشتهروا باحتقارهم للفلاح واستغلالهم إياه ، فيقول :

« . . تمال فاتظر إلى سلّم رفعتك ، ومعدن حياتك ونبع ثروتك ، أخيك – أستغفر الله – خادمك الفلاح ، أنظر إلى ثويه المهلهل ، ولبدته التى لا تستر يافوخه ، ورغيفه الذى لا تكسره قُرتك ! ومشه الذى تعاف النظر اليه ، وأرقبه وهو يسقى الزرع ، والطيئ إلى فخذيه ، والشمس تشوى وجهه ، ويقطع يومه في عذاب وعمل . . وهو صاحب الفضل عليك ، وأنت لا تنظره إلا بعين المقت ، ولا تصامله إلا بيد الإمانة ولسان السبّ ، مستقبحاً صورة عُنرنت بفلاح » .

والحقيقة أن النديم في وقت الثورة ، شاته في ذلك شأن رفاقه ، كان يحلم بالجمهورية ، وكان يحلم كهدف حياته كلها ، بأن يرى مصر حرة من نير السلطان التركي ، ومتحررة من سيطرة الاستعمار الأوروبي . بل أكثر من ذلك دعا النديم إلى التخلص من أعوان الاستعمار ومعثليه وأدواته داخل الأمة ، فهم الذين يوطئون السيطرة الأوروبية مادياً ومعنوياً . وهو يتهكم على الأوروبيين وأعوانهم معاً في قوله : د . . . أم هم الذين قالوا للمصريين سننفق مائيين في المقاولات والأعمال الهندسية من غير أن نسأل عما نفعل فيها . فإياكم والسؤال عن مبالغ ستكونون عبيداً مكلفين بسدادها إلى روتشيك وغيره ؟ أم هم الذين أعطوا الالتزامات الواورية -

«الصناعية» - والارضية - «الزراعية» - ، ووسعوا نطاق المعاهدات إلى أن ضيعوا كل عمل مصرى ؟ . . أم هم الذين أبعنوا المصريين عن الخدمة ، وحشروا الغرباء في المصالح حتى أصبح الوف المصريين لا يجدون القوت ولا يعرفون لاستخدامهم مرة ثانية سبيلاً ؟ أم هم الذين قللوا من تلامذة المصريين في مدارسهم وأكثروا من استخدام الأجانب فيها وتدرجوا لإماتة لفتهم الوطنية بعرض المكافئات لن ينبغ في الانجليزية لتنسى لغة القرآن فينسى بها الدين الواقف عقبة أمام أوروبا كما يصرحون بذلك في مجالسهم وأندية شوارهم ؟ لا والله ، ما نالوا أملاً ولا قارفوا عملاً ولا ألمالً ولا قارفوا عملاً ولا ألمالً ولا قارفوا عملاً ولا

وفى اللحظات الحرجة التى تعرضت لها الثورة ، كانت النديم قيادة الجماهير والسيطرة فى الشوارع . جاء أسطول مشترك من الانجلين والقرنسيين إلى الاسكندرية ، وقدم وزيرا إنجلترا وفرنسا إلى القديو مذكرة مشتركة يطلبان فيها إبعاد عرابى عن مصر ونفى زميليه على فهمى وعبد العال حلمي داخل البلاد واسقاط وزارة البارودي .

أوروبا تتدخل، فالثررة في هاجة إلى تأبيد شعبى ، ويسرع النديم إلى الأزهر فيشعله حماسة في مناصرة الثورة ، حتى يقتى بعض المشايخ بتكفير الضديو . ثم يطير إلى الاسكندرية يخطب في الشوارع وينظم المظاهرات الشعبية التي تهتف : ابعنوا السفن الأجنبية ، ويجوب الحوارى والأزقة التي نشئ فيها ، والتي باتت تحت رهمة مدافع الاسطول الانجليزي ، يعلم النساء والاطفال والرجال نشيداً يربدونه ، . . واحد

يهنف ، اللايمة : أي المنكرة الانجليزية الفرنسية – فيربون عليه : مرفوضة مرفوضة !

ويشهد الأجانب منظراً عجيباً في الإسكندرية ، النساء في النوافة يهتفن : اللايمة اللايمة . . . والجماهير في الشوارع تردد : مرفوضة .. مرفوضة !!

ولكن بعد شهرين من هذه الصملة تتطلق مدافع الاسطول الإنجليزى ثنك كل عزيز عليه ، تمزق جماهيره الهاتفة ، وتصلم البيوت التي طاف بها ، وتشمل النيران في الصوارى التي لعب في ترايها . . . وتصتل القاهرة ، ثم تحتل مصر كلها . . . وتبدأ ملحمة النديم في الاختفاء في قلب الشعب المصرى ، حتى ينهض من جديد .

خلاصة القول: أن النعيم سيبقى دائماً عنصر الاستمرارية في الثورة المصرية ، فقد كان في ظلام الاعتلال البريطاني أشبه شيء بشعلة مسغيرة بقيت من أول ثورة للفلامين في تاريخ مصر العديث ، تذكر المصريين بالهم الذي كان ، وتزكد للأحرار أنهم أبناء لابائهم ؟

# يعقوب صنوع' . . . الهسرج والصحافة والوطن

### يعقوب صنوع . . . الهسرج والصحافة والوطن

إهتمت إتجاهات التنوير الفكرى في مرحلة النهضة اهتماماً من الدرجة الأولى بنشر المعارف العلمية والدعوة لمنجزات العلم والتقدم ، ونقد التقاليد العتيقة ، وإعادة النظر في إتجاهات الفكر الديني بما يلبي حقيقة وجوهر الاسلام ويتماشي مع روح العصر في نفس الوقت ، وطرحت مشكلات الاخلاق والتربية وتحرير المرأة للنقاش العام ، وكانت مسائل الحياة السياسية بجانب ذلك تتميز باهمية خاصة ، وقد أدى التبرم من ظروف الحياة إلى إثارة اهتمام خاص بمشكلات سلطة المولة ، التي كانت مسائل ونظريات النزعة الدستورية والبرلمانية في السبعينات والثمانينات إنتشاراً ونطريات النزعة الدستورية والبرلمانية في السبعينات والثمانينات إنتشاراً

وبرزت مواقف معادية للاتراك عداء جاداً ، نظراً لإشاعتهم روح التسلط والاستبداد ، وتنظيم المجتمع وفق نظام اجتماعي شديد التخلف والتعقيد ، وإذلك أظهر مفكر والنهضة العربية نزوعاً واعياً إلى الاستفادة بعنجــزات الثقافة الغربية وبأشكال النظـم السياسية والاجتماعية في أورويا . كما كان يعلم الكثير منهم بأن يعنو تقدم شعوب الشرق حنى أورويا .

في ذلك الرقت وجدت الصمافة العربية سبل نهضتها ، وحفلت المياة الثقافية بالعديد من الجمعيات الطمية ، وبدأ فن الرواية العربية مصاحباً الشعر العربى التقليدى ، ثم جاء المسرح العربى متاثراً بفنون المسرح الأروبي ، الذى وقد إلى البلاد في اطار احتفالات اسماعيل باقتتاح قناة السويس وقبل إفتتاحها .

### يعقوب صنوع . . . سيرة ذاتية

فى ذلك الوقت بالتحديد نشأ فن جديد ، هو المحافة الساخرة ، ففى سنة ١٨٧٧ بدأت صحيفة دأبو نضارة ، فى الظهور ، وكان صاحبها يعقب صنوع (١٨٣٩ - ١٩٩٢) ، والذى نقل بجانب ذلك ، المسرح الأرديي إلى الحياة الثقافية العربية .

ولد يعقوب صنوع لأسرة يهودية مصرية إيطالية في ٩ فبراير ١٨٣٩ ،

قالمعروف عن أمه سارة أنها كانت يهودية مصرية من مواليد القاهرة ، أما

والده رفائيل صنوع ، فقد كان من أسرة يهودية أيطالية هاجرت إلسي

مصر ، كانت تتمتع بالرعاية البريطانية . فقد وصل الأمر إلى الحد الذي

أصبح فيه المصريون أنفسهم في ذلك الوقت يحتمون من أساليب

حكوماتهم الاستبدادية بالدخول في حماية إحدى الدول الأرووبية ! ففي

ظل هذه الصماية يأمنون على حريتهم الشخصية ، ويصدرون صحفاً

وبجلات ، وممن فعلوا ذلك يعقوب صنوع ، وأديب إسحاق ، وكثيرون

وقد تعلم يمقوب معنوع في صباه مبادئ الاسلام وهفظ القرآن ، كذلك تعلم المبرية أيضاً بجانب العربية ليشارك أباه في إقامة شعائر الدين اليهودى ، وأنه في سن الثانية عشرة كان يقرآ القرآن بالعربية والتوراة بالعبرية والأنجيل بالانجليزية . ونظراً لأن والده ، رفائيل صنوع ، كان موظفاً في حاشية الأمير أحمد يكن – ابن أخت محمد على – فقد قرر إيفاد يعقوب صنوع ألى ايطاليا ليتعلم الفنون والأداب ، وهناك قضى يعقوب صنوع ثلاث سنوات من ١٨٥٧ إلى ١٨٥٥ يتعلم في ليغورنى ، وقد درس أيضاً في تلك الفترة الاقتصاد السياسي والقانون الدولى والعلوم الطبيعية والفنون الجميلة . ولأن بمثته كانت على نفقة الاميريكان ، فقد نجا من دراسة الطب أو الهندسة أو العلوم العسكرية كما كان مُتبعاً في أمامه في بعثات الدولة .

ويرى د ، لويس عوض في دراسته دلتاريخ الفكر المصرى الحديث، أن 
دهذه البعثة الأوروبية ، كانت العامل الأول لثورية يعقوب صنوع ، فهي 
فترة التكوين الأساسية في حياته ، وهي بربقة الاختمار الفكري في سن 
المراهقة والتمرد الطبيعي الذي ألهب في يعقوب صنوع الظمأ إلى التحرر 
الفكري والوطني والاجتماعي والثورة على الطغيان والاستغلال والقيود» .

لقد شهد صنوع وهو في سن التكوين قمة الغليان الإيطالي في طلب الصرية والوهدة والاستقال ، فعاد إلى مصر وقد تبلورت في نفسه كل هذه المعانى ، وتبلور معها شئ آخر وهو المواجهة الحضارية بين الشرق المتاكل بالأفكار والتقاليد والمؤسسات البالية ، والغرب الناهضة بالعلوم والفنون والاداب .

وبعد سنوات من عودته سار إلى النضج الفكري والفني ، وضعفت

روابطه بالطبقة الماكمة وقويت روابطه بالمثقفين ، فعين في ١٨٦٣ مدرساً اللغات الأجنبية في المهندسخانة ، وقد كانت هذه الفترة ذات أهمية خاصة في حياته وحياة مصر ، فمن خلال عمله كنستاذ الفات في والجامعة وي حياته وحياة مصر ، فمن خلال عمله كنستاذ الفات في والجامعة والسحرية والحقوق والادارة ، وسرعان ما فقد صنوع وظيفته في مدرسة المهندسخانة ، وهي نفس السنة التي أسس فيها جمعيته الثقافية ومحفل التقدمه ، وقد كان ذلك في عام ١٨٧٧ ، وقد أسس قبل ذلك بعامين — ١٨٧٠ – مسرحه الذي ظل يزاول فيه فن المسرح جنباً مع التدريس خلال سنتي ، ١٨٧٧ – مسرحه الذي ظل يزاول فيه فن المسرح جنباً مع التدريس خلال .

ويمكن أن نستخلص أن طرد صنوع من المهنسخانة وإغلاق مسرحه كان لهما صلة بنشاطه في الجمعيات السياسية والثقافية ولاسيما في السيعينات ، ويمكن أيضاً أن نستخلص أن غضب اسماعيل على صنوع أو فتوره تجاهه كان مصدره الأساسي ليس تجاوزاته المسرحية وإنما اشتغاله بالحركات الثورية التي كان ظاهرها ثقافياً وباطنها سياسياً ، وهو ما انتهت به إلى طرده من مصر وسفره إلى باريس عام ۱۸۷۸ .

وقد أصدر في فرنسا العديد من الصحف التي اهتمت بالهجوم على المحديد الشررة العرابية ، ومهاجمة الاحتلال الاتجليزي لصر فيما بعد . وقد صمم صنوع على زيارة مصر في السنوات الأخيرة من حياته ، فقد دخل مصر خلسة في ١٩٠٥ ولم يقض فيها إلا أسبوعاً بين الاسكندرية والقاهرة تحت اسم مستمار لسائح امريكي هو مستر

ديك ، ولم يكتب عن هذه الزيارة إلا في يوايو ١٩٠٦ ، وبالطبع وجد صنوع مصر التي عاد إليها شيئاً يختلف تماماً عن مصر التي تركها .

لقد كان صنوع في نهاية حياته الصحفية لأن جريدتيه «أبونضاره» «المالم الاسادمي» توقّفتا من الظهور فجأة في نوفمبر ١٩٠٧ ، ريما بسبب مرض الميون الذي لازم يعقوب صنوع شائل السنوات الشمس الأغيرة من حياته ، وقد مات صنوع في أكتوبر ١٩١٧ فنمته جريدة «التايمز» الللنية بايجاز ، وإصفة «الشيخ أبو نضارة» بأنه كان استاذاً في مدرسة المهندس شانة وأنه كان أحد المهيجين السياسيين الداعين لاستقلال مصر .

### يعقوب صنوع . . والمسرح العربس

المعروف أن يعقوب صنوع أسس مسرحه عام ١٨٧٠ تحت رعاية الغديو اسماعيل ورتشجيمه ، ولكن هذه الرعاية الغديوية لم تدم طويلاً بسبب غضب اسماعيل فيما يقال من إحدى مسرحياته الاجتماعية الساخرة ، وهي «الفسرتان» التي يهاجم فيها يعقوب صنوع تعدد الزيجات ، وأم تعجب الدعوة التي تعملها المسرحية الغديو اسماعيل ، ولمل المسرحية في مجملها كانت تلقى النفور العام في مجتمع محافظ ، فأضطر صنوع إلى إغلاق مسرحه سنوات طويلة ، ولم يعد إفتتاحه إلا في أواخر السبعينات قبيل نقيه من مصر بامر اسماعيل عام ١٨٧٨ .

صنوع عن نفسه ، وماكتبه عنه معاصروه وما ريده دارسوه ، أن صنوع ترك لنا ٣٦ مسرحية أخرج أكثرها في مصد (كما جاء في كتاب وأينضارة النكتور ابراهيم عبده ، وكتاب دراسات في المسرح العربي والسينما العربية لجاكوب لاندو).

وقد بدأ اهتمام صنوع بالمسرح بعد أن شاهد عروضاً من موليير وشريدان وجوادوني ، ولا أحد يعرف إن كان ذلك قد جرى أيام إقامته في ايطاليا بين سن ١٣ و ١٦سنة ، أم في القاهرة أيام الخديو اسماعيل حين كانت الفرق المسرحية الايطالية والفرنسية تتوافد على مصر موسمياً حتى افتتاح قناة السويس وبناء الأوبرا في ١٨٦٩ .

وقد ذكر صنوع في مذكراته أن دأولى مسرحياته التي أخرجها كانت عرضاً قصيراً تتخلله أغان ملمئة بالالحان الشعبية ، وأن المثلين ، وهم أعضاء فرقته لم تكن لهم مرتبات أو أجور ثابتة ، ولكنهم كانوا يتقاسمون صافى الربح من دخل الشباك ، ولهذا فقد كانت أجورهم تتوقف على نجاحهه .

وفى عام ١٨٧٠ ، دعا الخديوى اسماعيل يعقوب صنوع لتقديم مسرحياته فى سراى قصر النيل من عروض خاصة ، فقدم ثلاث مسرحيات فى : «أنيسه على موضة» و«غندور مصر» و«الضرتان» ، وقد تحمس الخديو وضيوفه المسرحية الأولى والثانية حتى أن اسماعيل قال ليعقوب صنوع أمام وزرائه وكبار رجال الدولة : أن مصر مدينة له بمسرحها القومى ، فهو الذى عرف المعريين بفن المسرح من خلال كوميدياته وأوبريتاته وتراجيدياته ، فهو موايير مصر ، واسمه سوف يبقى ، ولكن اسماعيل استقبل السرحية الثالثة «الضرتان» استقبالاً فاتراً .

ويعد نحو عام تقريباً من حفالات سراى قصر النيل هذه ، دعا الخديو اسماعيل يعقوب ضنوع مرة أخرى القديم عروضه في مسرح والكرميدي بالأزبكية ، وانتهى الأمر هذه المرة بأن اسماعيل نفض يده من صنوع نهائياً ، ووفق مذكرات صنوع «أن الضديو كان معجباً بالعرض الذي شاهده ، واكن بعض الوشاة المقربين اليه أوحوا اليه بأن مسرحياته كانت تتضمن في باطنها تعريضاً به وبحكومته ، وكانت المسرحية التي أغضبت اسماعيل هي والسواح والمعاره ، وحسب شهادة صنوع في مذكراته « . . أن الغاضبين من ضيوف الخديو كانوا من أصحاب القبعات الكبيرة الانجليزية ، وأصدقائهم وأعوانهم ، فقد ساحتهم الاشارة الكبيرة إلى شخصية دجون بوله الذي كان رمزاً للانجليز . . » .

ولى مذكرات يعقوب صنوع أن مسرحه أعيد إفتتاحه في ١٨٨٠ ، أي بعد خلع اسماعيل بعام واحد ، واستمر يعمل في عهدى توفيق وعباس الثاني ، أي ومصر تحت الاحتال البريطاني ، والأرجح هو استمرار عرض بعض مسرحياته في مصر خلال العهدين .

### الصحافة من أجل الثورة

أنشأ يعقوب صنوع منبره الثاني للاصلاح الاجتماعي والسياسي ،

فأسس جريدته الشهيرة «أبو نضارة» التي صدر العدد الأول منها في ٢١ مارس ١٨٧٧ ولم تدم إلا شهرين صدر منها خمسة عشر عدداً ، ثم أغلقت ، وفي الأعداد الأولى من جريدته «أبو نضارة زرقا» نجد السخرية من خدير مصر ومن سلطان تركيا ومن الأمير حسن بن اسماعيل الذي كانوا يصررون على أنه «بطل» الحرب التركية الروسية ، كذلك نجد يعقوب صنوع يدعر بصراحة للأمير حليم غريم اسماعيل والمطالب النؤوب بعرش مصر .

لقد كانت مجموعة الأفغاني ورجاله وراء إصدار صحف يعقوب صنوع المتعددة ، فهو يذكر في ترجمته لنفسه أنه «اجتمع طويلاً بالسيد جمال الدين الأفغاني والاستاذ محمد عبده لاختيار الاسم المناسب لصحيفتيه ، وكان الأفغاني يكتب بنفسه بعض المقالات في جريدتي «مصر» و «التجارة» تحت اسم مستعار هو «المظهر بن وضاح» ، ويذكر صنوع « أنه كتب لمجلته مقالات بدون ترقيع ، وأحياناً كان يكتب مقالات سياسية واجتماعية بتوقيعه الحقيقي» .

وكانت الفكرة الأولى من إصدار الجريدة أن يشترك في تحريرها الأفغاني ومحمد عبده ويعقوب صنوع ، ثم إنفرد بها صنوع ، وكان الأفغاني يشجع صنوع على إصدار جريدة كما قعل مع أديب اسحاق وعبد الله النديم ، وفي الوقت نفسه نجد أن صنوع يقول في مذكراته : « . . أن الذين شجعوه على اصدار جريدة ثورية تدعو الحرية وتوقظ الشعب من سباته هم العسكريون : أحمد عرابي وعلى فهمي وعبد العال

حلمی . . ی .

وكان نجاح صحف صنوع نجاحاً غير عادى ، فقد وصل عدد نسخها إلى ٥٠ ألف نسخة ، وهو رقم كبير بمقاييس ذلك المصر ، ومع ذلك كانت تنفد بسرعة ، أما المقالات المكتوبة باللهجة المطلبة ، والمفهومة لدى جمهور القراء الواسع ، فقد كانت تتضمن إدانة حادة السياسة الاستبدادية التى ينتهجها الخديو اسماعيل ، والتى جرت البائد إلى إنهيار مالى ، وإلى تعزيز التدخل الأوروبي في شؤون مصر الداخلية . . فيقول في أحدى المقالات ه . . لا حرية في مصر ، إن استبداد شيخ الحارة – الضديو اسماعيل – يهيمن عليها » .

وظلت تلك النغمة تميز التوجه السياسى العام لصحافة يعقوب صنوع داخل مصر وفي سنوات المنفى في باريس ، فقد اختار كلمتى «مصر للمصريين» شعاراً له وأكد أنه « . . لفت نظر العالم إلى نير استيداد الحكام ، موقظاً الفلاح من خموله إلى الوعي بحقوقه وقوته . . » .

### يعقوب صنوع والثورة العرابية

لم يقتصر ضرر السيطرة الجركسية على تعصبها ضد الفلامين بسبب حقوقهم المشروعة في الترقي ، بل أدى إلى حرصان الكفاءات العسكرية الوطنية من الوصول إلى مركز يمكنها من خدمة وطنها ، وقد ظهر أثر ذلك خلال العملة العبشية – ١٨٧٥ – فقد تصدت لقيادة العملة عناصر بلا كفاءة عسكرية من الجراكسة ، يساعدهم مجموعة من ضباط أركان الحرب الأمريكيين ، وقد أبيدت في هذه الحرب ثلاث فرق كاملة .

ومن هنا بدأت المناصر النشيطة من الجيش تتجمع ، وكان وعيها السياسي غير ناضج تماماً ، ومع ذلك فقد اشتركت أنشط تلك المناصر في جمعية سياسية هي جمعية دمصر الفتاة» - ١٨٧١ - كانت تضم عناصر مدنية - عبد الله النديم ويعقوب صنوع - وعاصر عسكرية - عرابي وعلى الروبي - كذلك كان من بعن أعضائها عدد من الليبراليين الأوربين الأجانب النين يقيمون بمصر ويهتمون بنشر الاتجاهات الثورية في البلاد الشرقية .

ويبدو أن عرابى تعرف فى مدرسة المهندسخانة على يعقوب صنوع عندما كان يقوم بالتدريس بها ، فضالاً عن أن الجيل القلق الذى انضم إلى عرابسى فى الثورة العرابية كان من خريجى نفس المدرسة ،

وقد منع النفى القسرى لصنوع خارج مصدر من المشاركة المباشرة فى أعمال الثورة ، فقد طرد من مصد عام ۱۸۷۸ ، أى قبل الثورة بأريمة أعوام ، وقد تابع تحركات الجيش منذ واقعة قصد النيل ، وكتب عنها بتمجيد فى «أبو نضارة زرقا» و «العاوى» حتى أن عرابى فيما بعد أرسل إليه خطاب شكر يقول فيه : « . . أن يعقوب صنوع كان أول من أيد ثورة الشعب المصرى وظل يدعو للحرية ثمانى سنوات» .

وقد كانت فترة صنور والماري» -- ٥ فيراير -- ٢٥ مارس ١٨٨١ - من أخطر فترات الثورة العرابية ، فقد جات بعد اختلاف العرابيين مع شريف باشا وإقرار دستور الثورة ورفض المنكرة المستركة يضمان انجلترا وفرنسا لعرش الخديو توفيق.

باختصار: كانت تلك هى الفترة التى تحددت فيها مواقف جميع الأطراف. ويتشكيل حكومة الثورة (الباردوى – عرابي) في ديسمبر ١٨٨١ وما تلاذلك من أحداث جسام إنتهت باحتلال بريطانيا لمسر، ومئذ عاصفة قصر النيل حتى نهاية الثورة العرابية ، بل وما بعدها ، وقف يعقوب صنوع ووقفت جرائده ولا سيما دالصاوى» و دأبو نضارة» وراء عرابي والعرابيين في إستبسال كبير.

#### خانهــــــة

خلاصة الأمر ، أم المسيرة السياسية والثقافية ليعقوب صنوع قد تميزت بالدعوة إلى مقولتين هامتين : الأولى : الوحدة الوطنية ، وذلك عن طريق مكافحة الأباطيل التي تفرق بين المسلمين والمسيحيين ، بإظهار سماحة القرآن وحكمة الإنجيل ، والثانية إبراز الخصائص المتحضرة للشعب المصرى ، ردا على المزاعم الأوربية التي كانت تريد حرمان مصر من حريتها بدعوى تخلفها .

إن يعقوب صنوع الذي تعلم القرآن وتشرب تعاليم الاسلام - برغم يهم يهوديته - أصبح متحدثاً باسم الفكر الليبرالي ، وظل حسه القومي والوطني يتسم بسماحة مستنيرة جعلته يفكر في بلورة نظرة متكاملة عن المساواة بين أبناء الأديان المختلفة ، لكي يرفض في النهاية المنطلقات التي تؤدي إلى تفتيت الوحدة الوطنية ، بل أنه طمح - برغم نضائه ضد

الاحتلال الانجليزي لمصر - إلى التقريب بين مصر وأوريا في وقت لم تكن حضارة أوريا قد تخضبت بالدم تماما أو كشفت عن عدوانيتها تجاه الوطن العربي كله ، وليس مصر فقط ، وذلك باعلان الاتفاق الودي بين بريطانيا وفرنسا على إقتسام عالمنا العربي ؟

## رشيد رضــــــا '. . . الجامعة الاسلامية والاصلاح الدينس



### رشيد رضا . . . الجامعة الأسلامية والأصلاح الديني

أكد جمال الدين الأفغاني أن «الانسان يتميز بطبيعته بالسعى إلى فهم الأشياء الموجودة وراء حدود متطلباته المادية ، وأنه يتميز أيضاً بالقدرة على تطوير امكاناته الذاتية أو المادية ، وقد أمر الله باستخدام المقل لمعرفة ظواهر الوجود المائلة أمامنا ، وفي هذا السياق جاز الجمع بشكل تام بين التطور الصر المقل البشري والإيمان بالله ، وقد أكد الافغاني أن من حق الانسان إكتشاف أسرار الوجود ، وكان محمد عبده يتقاسم هذا الرأى ويؤمن به ، مؤكداً أن : «الدين والعلم يساعد أحدهما الآخر في تهذيب العقل والروح» .

وفضالاً عن ذلك ، كان يرى أن العقيدة نفسها يجب أن تعتمد على إقتتاع داخلى يعززه المنطق ، وأن العقل في المقابل عليه أن يبرهن على مسحة منطلقات الدين ، وضرورتها للإنسان في الدنيا والأضرة ، وأن الانسان يتوجب عليه التسليم بيقينياته : «إن المذهب الديني يجب أن يجتاز الاختبار بمعيار المقولية».

وقد نشرت «المنار» في أكثر من عدد ، مقالات تؤكد على أن مفاهيم الاسلام لا تتعارض مع منجزات العصر العلمية ، لأن الإسلام – الدين المثلد – هو دين العقل ، وعلاية على ذلك ، فإن تطور العلم ضروري ، لأن معرفة الطبيعة تثبت عظمة الخالق .

ومن منطلقات كهذه ، شرع المسلحون الاسلاميون تحت علم «السلفية»

في مراجعة أهم تعاليم الاسلام الجامدة ، وخاصة مبدأ «التقليد» ، وهو. التسليم الأعمى بأحكام بعض الفقها» ،

وفى أثر الأفغانى ، وضع محمد عبده فى مواجهة «التقليد» تفسيرا لفهوم الاجتهاد ، وهو حق فهم وتفسير القرآن والسنة ، اللذين سلم المصلحون بهما كأساس وحيد للإسلام . ووسع محمد عبده بدرجة كبيرة للفاية دائرة الاشخاص الذين من حقهم تفسير آيات القرآن والسنة تفسيراً يعكس روح العصر ، ويلبى حاجات الأمة الاسلامية فى كل مكان . وكان يرى أن لكل جيل الحق فى تفسير القرآن على أساس تجريته الحياتية المفاصة ومعارفة المتعددة ، التى يتفوق فيها على أسلافه ، وبامتلاك هذا التفوق بالتحديد ، يمكن لعامة البشر أن يقهموا جوهر الاسلام فهما أدق ، وكان رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٢٥) قد ثابر على السير – أكثر من سواه – فى الاتجاه الذى شقه لهم محمد عبده .

### رشید رضا . . . سیرة ذاتیة

ولد رشيد رضا في قرب طرابلس - لبنان - من عائلة شبيهة بعائلة محمد عبده ، من حيث أنها قروية ذات مكانة وإرث من العلم والتقوى ، بدأ دراسته على النهج القديم في «الكتّاب» إلا أنه استطاع ، وهو من الجيل اللاحق بجيل استاذه محمد عبده ، أن يستفيد من التربية الحديثة ، فاستقى شيئاً من العلم الحديثة . وتعلم اللغة الفرنسية في مدرسة حكومية تركية ، ثم في مدرسة حسين الجسر في طرابلس ، وبجانب ذلك

امثلك أيضاً ناصية الفقه واللغة العربية ، ومن خلال كتابات صحفيى القاهرة اللبنانيين ، لاحت له بعض مادمح العلم الصديث وعالم أوروبا وأمريكا الجديد ، وذلك بالاقسافة إلى تأثره بعلماء المسلمين القدامى ، لاسيما الغزالي في كتابه وأحياء علوم الدين، حيث يقيم الغزالي توازناً بين الطاعة الخارجية الشريعة وبين التقوى الشخصية الداخلية ، التي كان رشيد رضا ، كمحمد عبده ، يعلق عليها وعلى النوايا الحسنة أهمية كبرى ، ويعتبرها شرطاً ضرورياً لبعل الصلاة والأقمال مقبولة .

وكانت خبرة رشيد رضا مع بعض العلقات الصوفية ، أحد العوامل التى حملته فى السنوات اللاحقة ، على التقرب من تعاليم ابن تيمية ومسالك الوهابيين . ثم تعرف إلى أفكار الأفغانى ومحمد عبده ، كما أطلع على مجلة «العروة الوثقى» المرة الأولى بين عامى ١٨٨٤ و ١٨٨٥ ، أى فى أوائل عهد صدورها ، وكذلك التقى ، فى ذلك التاريخ ، بمحمد عبده عندما زار طرابلس ، غير أن المجموعة الكاملة للمجلة لم تقع بين يديه إلا بعد نحو عشر سنوات من ذلك التاريخ ، أى بين عامى ١٨٩٢ ، فكان تأثيرها عميقاً ، وفى هذا يقول : « . . ثم إنى رأيت فى محفوظات والدى بعض نسخ الجريدة فكان كل عدد منها كملك من الكهرباء إتصل بى فأحدث فى نفسى من الهزة والإنفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بى من طور إلى طور ومن حال إلى حاله .

وراودت رشيد رضا طويلاً فكرة الذهاب إلى اسطنبول للالتصاق بالأفغاني ، لكن هذا لم يتحقق . ولم يمر زمن طويل حتى كان تأثير محمد عبده فيه قد حجب تأثير الأفغانى ، فقى سنة ١٨٩٤ كرر محمد عبده 
زيارته لطرابلس ، فلقيه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث اليه طويلاً ،
وأصبح ، منذ تلك اللحظة حتى مماته ، تلميذه الأمين وشارح أفكاره ،
وهامى سمعته ، مؤرخ حياته . وفى ١٨٩٧ ، غادر سوريا إلى القاهرة ،
وفي السنة اللاحقة ، أصدر العدد الأول من مجلة «المنار» التي أصبحت
منبراً للدعوة إلى الاصلاح وفقاً لمبادئ محمد عبده ، وقد استمر على
إصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته في ١٩٣٥ .

ولم تتوقف نشاطات رشيد على إصداره المنار ، فقد وضع مؤافات عديدة ، منها ما كان جديداً ومهماً ، كسيرة محمد عبده ، وهي أهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر . وقد حقق كذلك إحدى الأفكار العزيزة على قلب محمد عبده ، فقسس داراً للمرسلين والمدربين الروحيين المسلمين ، دعاها «دار الدعوة والارشاد» بعد أن حاول أولاً تأسيسها في أسطنبول تحت رعاية «تركيا الفتاة» فلم يفلح ، لكن نشاطها توقف عند وقدوع حرب ١٩٧٤ . ثم أنه لعب دوراً صهماً في السياسة الاسلامية ، واشترك في المؤتمرين الاسلاميين المنعقدين ، الأول

وقد لعب رشيد رضا دوراً أكبر في الكفاح السياسي لسوريا ، منذ ثورة «تركيا الفتاة» حتى وفاته ، وذلك في حزب اللامركزية قبل ١٩١٤ ، وفي المفاوضات الـتي جـرت قـي أثناء الحرب مع البريطانيين ، وكرئيس للمؤتمر السوري في عام ١٩٧٠ ، وكعضو للوفد السوري الفلسطيني إلى جنيف فى ١٩٢١ ، وفى اللجنة السياسية فى القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامى ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الأساس ، أى كقيم وحارس على أفكار محمد عيده .

وقد توفى محمد رشيد رضا فى القاهرة عن سبعين عاماً ، ودفن فيها . وقد ترك تراثا إسلامياً كبيراً ، من أهمه : تفسير المنار ، تاريخ الاستاذ الأمام الشيخ محمد عبده ، نداء الجنس اللطيف (حقوق النساء فى الاسلام) ، الوحى المحمدى ، الوحدة الاسلامية ، الخلافة أو الامامة العظمى ، يسر الاسلام ، الوهابيون والصجاز ، بالاضافة إلى مقالاته الكثيرة فى المنار .

### حقائق الاسلام

الإسلام الحقيقى – عند رشيد رضا – ينطوى على أمرين: القول بالتوحيد ، والشورى في شؤون النولة . وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسى الثانى بتشجيعهم على التخلى عن الأول . لكن ما حدث في الماضي يمكنه أن يحدث من جديد: فالمنية الاسلامية انبثقت من لاشئ بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضوعة ، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن .

وليس من الوارد القول بأن المدنية الحديثة قائمة على التقدم التقنى ، وإذن لا يمكن بعث المدنية الاسلامية ما دام المسلمون متخلفين تقنياً . إذ أن المهارة التقنية في متناول الجميع ، واكتسابها يتوقف على بعض المسلكيات الخلقية والمبادئ العقية ، فإذا اكتسب المسلمون هذه المسلكيات والمبادئ ، تمكنوا بسهولة من اكتساب المهارة التقنية ، وعلى كل ، فإن هذه المبادئ والتقاليد موجودة في الاسلام .

ما هى اذن تلك المبادئ المشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ؟
يقول رشيد رضا : أنها السعى قبل كل شئ ، فالجهد الايجابي هو جوهر الاسلامي ، وهذا هو معنى كلمة «الجهاد» في مفهومها الأعم ، ويمكن تحديد جوهر الإسلام في ثلاثة مبادئ هي : الترحيد ، الشوري ، ثم المدنية الحديثة .

أولاً: التوهيد: يميز رشيد رضا ، بين ما هو جوهرى فى الاسلام وبين ما هو جوهرى فى الاسلام وبين ما هو عرضى ، فهو يقر بالفارق بين ما نص عليه القرآن والصديث الصحيح ، وبين تلك العادات والتقاليد التى نشأت وتراكمت حوالهما . كما يقر بالفارق بين أفعال العبادة وبين الافعال الخلقية . بين الافعال التى تتصل الافعال التى تتصل التوحيد ، وبين الافعال التى تتصل بالنص .

فالأولى قد وضعت بشكلها النهائى الكامل فى القرآن والحديث ولا يمكن تعديلها أو الاضافة إليها . وإجماع الجيل الأول ، أى إجماع أوائك الذين عرفوا النبى وسمعوا كلماته ، أما مجموعة العلاقات البشرية فلم تضبطها ولا يمكن أن تضبطها نصوص صريحة لا إشكال فيها ، فلا مجال للأخذ والرد فيها وعلى الناس أن يتقيدوا بها ، فالعلاقات الانسانية

داخل المجتمع المسلحة العامة . فيقول رشيد رضا : « . . عندما يتعارض مع المسلحة العامة . فيقول رشيد رضا : « . . عندما يتعارض نص خاص مع نص عام يتضمن مبدأ خلقياً عاماً ، كمبدأ «لا ضرر ولا نص خاص مع نص عام يتضمن مبدأ خلقياً عاماً ، كمبدأ «لا ضرر ولا ضرار» أو كمبدأ «الضرورات تبيع المعظورات» ، فمن الواجب ترجيع العام على الخاص ، كذلك يضيف رشيد رضا مبدأ هاماً يتعلق بالرؤية المجتهدة للحوال المسلمين إستناداً على إبداعات العقل وجوهر الاسلام في نفس الوقت ، فيقول : « . . . عندما تجابهنا مسائل لم يرد بها نص قط ، أو ورد بها نص غامض أو مشكوك في صحته ، فيجب اللجوء إلى المقل البشرى لمعرفة ما هو أكثر إنسجاماً مع روح الاسلام . وعلى العقل أن يهتدى ، في عمله هذا ، بمبدأ المصلحة ، مفسراً على ضوء المبادئ العامة الواردة في القرآن والحديث» .

ثانياً: الشورى: أول شروط الاصلاح - مما ينتمى إلى الحقل الداخلى - جعل الحكومة شورية « . . تقيم العدل والساواة بين الرعية وتختار لإدارة شؤون الرعية موظفين أكفاء متخلصين ، أي جعل الحكام أجراء الأمة ، لا سادة أو مستبدين عليها» . وهذا لا يتم إلا بشرط ثان هو تغيير أفكار الأمة وأخلاقها بنشر العلوم والأداب الإجتماعية والأخلاقية حتى يولد لدى الأمة «الاستعداد» للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد : «كما تكونون يولى عليكم» وحتى تكون حكومة الشورى أثراً للارتقاء الاجتماعي نفسه ، لا مجرد الخضوع بأمر حكومة الشورى أثراً للارتقاء الاجتماعي نفسه ، لا مجرد الخضوع بأمر

واترسيخ مبدأ الشورى ، وإعماله على الرجه الصحيح ، يفكر رشيد رضا في إقامة نظام مشترك بين نوعين من السلطة : سلطة الحاكم المسلم الورع العادل ، وسلطة العلماء الحقيقيين الذين يملكون المؤهلات الذاتية لمارسة الإجتهاد ، وكان يعتبر أن تشريع القوانين ، كمهام الحكم الأخرى ، يجب أن يتم بالشورى بين أصحاب هاتين السلطتين .

لكتنا هنا أيضاً نرى نغمة ورؤية جديدة . فهو يفكر بالعلماء كهيئة منظمة ، وبالشروي كمعلية مدروسة ، وبالشرائم الناجمة عنها كأمر يتم الوصول إليه بنوع من الاجراءات الشكلية . وهذا يعنى الاستعاضة عن مفهوم الإجماع القديم بمفهوم جديد ، هو الإجماع كمبدأ تشريعى لا قضائى ، يتم بين علماء كل عصر بأساليب شبيهة بالأساليب البرلمانية ، وهو فى نظر رشيد رضا ، المفهوم الأصيل للتشريع فى الاسلام ، الذى إنتابه الغموض على مر الزمن .

ثالثاً: المدنية الحديثة: كان رشيد رضا يرى ، بفضل حسه السليم ، أن من الضرورى الإسلام أن يتحدى العالم الجديدة وأن يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافى لاستعادة قوته ، ولكن يبقى ، كما كان دوماً ، منسجماً مع تفكيره ومنطقياً مع نفسه ، كان يبرر موقفه هذا مستنداً إلى أحد مبادئ الإسلام ، وذلك بقوله : « . . إن الجهاد فرض على المسلمين ، لكنهم لا يستطيعون تأديته ما لم يصبحوا أقوياء . وهم في هذا العالم الحديث ، لا يصبحون أقوياء ما لم يقتبسوا علوم الغرب وفنونه التقتية .

المسلمين دراسة علوم العالم الحديث وأساليبه . وهو يقوله هذا إنما كان يردد صدى فكرة كان الطهطاوى وخير الدين التونسى أول من عبر عنها ، وهى أن المسلمين بقبولهم المدنية الغربية ، إنما يستعيدون ما كان لهم من قبل . إذ أن أوروبا نفسها لم تتقدم إلا بقضل ما تطمته من المسلمين في أسبانيا وفي الأراضى المقدسة .

ويزكد نفس المعنى فى خطبة ألقاها أمام جمعية الاتحاد والترقى ، وأعاد نشرها فى المنار ، مركزاً على علاقة الفكر بالحرية ، فيقول : « . . ما وصل أهل المدنية العالية فى هذا العصر إلى ما وصلوا إليه من العزة والكرامة إلا بإطلاق العنان لجياد العقول فى ميادين العلوم والفتون ، ومساعدة الاستعداد البشرى على الرقى فى معارج الكمال الاجتماعى اللائق به فى ظل الحرية الظليل وحماية الدستور العادل» .

### أزمة الخلافة . . والدعوة للجامعة الإسلامية

كانت الامبراطورية الاسلامية لا تزال قائمة ، وكان السلطان لا يزال يدعى بأنه الخليفة ، طيلة النصف الأول من هياة رشيد رضا ، ولم يكن رشيد رضا ومدرسته يعترضون على وجود الضلافة العثمانية ، بل كانوا يعتقون أنها ضرورية للعرب والشعوب الاسلامية .

غير أن الحالة تغيرت بعد حرب ١٩١٤ – ١٩١٨ (الحرب الأولى) فقد وقع السلطان في البدء تحيت نفوذ انجلترا وفرنسا اللتين احتلتا السطنبول . ثم جاء مصطفى كمال أتاتورك فخلعه ، فبقيت قضية الخلافة

تشغل المفكرين المسلمين طيلة السنوات القليلة اللاحقة . وقد أسهم رضا في هذا الجدل بوضع العديد من الأفكار عندما استشعر أن الخلافة تواجه أزمة فكرية سياسية عاتية قبل تفجر الصراع النولي عام ١٩١٤ ، وقبل أن يشتد ساعد دحركة تركيا الفتاة» التي تزعمت المعارضة السياسية والفكرية للسلطان . ولذلك فقد طرح في مواجهة أزمة الخلافة فكرة «الجامعة الاسلامية» كرابطة سياسية ودينية تجمع كافة الشعوب الاسلامية .

ففى مقالة له بعنوان: «الجنسية والدين الاسلامي» نشرها عام ١٨٩٩ قال: « ، ، ، أن الجامعة الاسلامية لها طرفان: أحدهما يضم المعتقدين بالدين الاسلامي ويريطهم برابطة الأخوة الايمانية حتى يكونوا جسماً واحداً ، ومن المكن توثيقها بعدد من الإجراءات العامة والخاصة كأن يعرف أهل كل بالاد اسلامية أهل البلاد الأخرى وشؤونها الغابرة والحاضرة ، وأن يكون لهم طرق للتعارف كالجرائد والاجتماع في موقف الحجيج العام حتى يتسنى لهم الاتفاق على وحدة التربية والتعليم .

أما الطرف الآخر لهذه الجامعة فهو الذي يربط المسلم وغيره من أرياب الملل برابطة الشريعة العادلة التي يحكمون بها جميعاً بالمساواة.

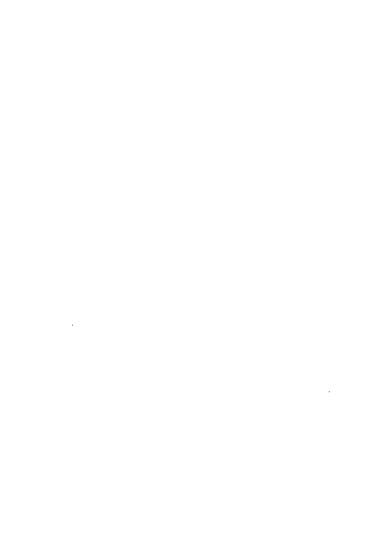
وهذه الرابطة أيضاً قد طرأ عليها ما حل عقدتها في بعض الحكومات
وما أزالها كلية في حكومات أخرى ، فصار العال يقضى على السلمين
في كل قطر بأن يسعوا ، بالاشتراك مع مواطنيهم الذين يُحكمون معهم
بحكومة واحدة ، إلى كل ما يعود على وطنهم ويلادهم بالعمران ويفجر

فيهم ينابيع الثورة من أجل مزيد من المنعة والقوة والاستعداد».

ومع ذلك فإن رشيد رضا لم يتخل إطلاقاً ، ومنذ البداية ، عن المضمون السياسي للجامعة الاسلامية ، فهو وأن أعتقد بأن العمل السياسي المباشر من أجُلها هو أمر ينطوي على محاذير كثيرة ، إلا أنه أعتقد أيضاً أن هذا المضمون وتلك الفكرة يمكن أن تتحقق بطريق آخر هو طريق «الاصلاح الديني» و ووالاصلاح التريوي» ، وذلك لأن الاصلاح الديني لابد أن يلازم «الاصلاح السياسي المدني» .

### « الذانهــــة »

ويمكن القول إجمالاً ، أن التغيير السياسى الثورى ، أو الاصلاح السياسى الجذرى ، لا أثر له في مفهوم رشيد رضا للجامعة الاسلامية ، وأن ما كان يشغل بال هذا المعلم بالدرجة الأولى هو الإصلاح بالمعنى الدينى الاجتماعى الذي يمكن أن يترتب عليه ، وهو في هذا يعبر تعبيراً دقيقاً عن فكر الأمام محمد عبده ، ففي الوقت الذي تركت الثورة العرابية أثراً ملحوظاً على فكر الامام محمد عبده ، فإن أوضاع الخلافة العثمانية ، وبروز القوى الأوروبية بصورة أكثر حدة وبموية ، جعلت من رشيد رضا داعية للإصلاح الديني والتربوي ، محذراً من الفكر الليبرالي للغرب من زاوية الحرص على الدين ، وصد موجة العلمانية .



### ٬۱۲» أديب إسحق . . الهفكر الشاب



#### « II »

## أديب إسحق . . الهفكر الشاب

فى حوالى ۱۸۷۹ ، إنتظم عدد من الضباط فى حزب شبه سرى دعوه «الحزب الوطنى» ، وقد جنب هذا الحزب إليه عدداً من المنيين وأصبح ، بقيادة أحمد عرابى ، محور الحركة الوطنية . ثم تسلم الحكم فى الأشهر الأخيرة التى سبقت الاحتلال البريطانى .

ومع إقد تراب خطر الاحتلال ، التف حوات أولئك الذين أرادوا صد هذا الخطر. لكن هذا الإلتفاف لم يكن سبوى تصالف مؤقت أدى إليه الضغيط الخارجيي ، إذ كان يخفى تبايناً عبيقاً بين من إستهدف خلق الشيعور القومي وبين من آثر خلق حياة وطنية سليمة قائمة على مبادئ صالحة ،

وقد رأينا هذا التباين في ما أخذه محمد عبده على أحمد عرابي من دعدم إدراك لمعنى الكلمات التي كان يستعملها إبان الشورقه . وهر يتجلى أيضاً في مدى الاغتلاف الواضح بين نضالات محمد عبده الأولى وبين مقالات محمد عبده الأولى وبين مقالات خلال هذه الحقبة ، وفي هسنده الحقبة نقسها – أي المرحلة الشورية – بدأت الصحافة التوجيهية تلمب دوراً مهماً في المياسي كشخصية السحفي السياسي كشخصية رئيسية في العصر الديث وهر الذي عنى وبصفة خاصة ، لا بنشر الآراء ، بل لمهارته في استعمال اللغة ، بإشارة المشاعر

الوطنية حول أهداف الثورة وتوجهاته ،

# أديب إسحق حياة خاطفة من الإبداع الفكرس والسياسس

كان بين المثلين لهذه ضخصية يهودى مصرى هو يعقوب صنوع ، ومسيحى سورى لهب دوراً قصيراً مهماً في السنوات التي إنتهت بالاحتلال في عام ۱۸۸۲ ، هو أديب إسحق (۱۸۵۷ – ۱۸۸۵) . فكان هذا الأخير من تلك القافلة التي أضافت ، كما سنرى ، عنصراً جوهرياً على عناصر الفكر العربي الحديث . وقد تتلمذ أديب إسحق على يد الآباء العازاريين الفرنسيين في دمشق واليسوعيين في بيروت .

وقد تعرف في بيروت بطائفة من رجال الأدب وكانت له معهم مناقشات ومساجلات مشهورة ، وقد بدأ إشتغاله بالكتابة في جريدة والتقدم» البيروتية وذلك بعد نشاتها بقليل . . . وجدد في هذه الجريدة وملأها بالكثير من مقالاته الأدبية واشترك في هذه الفترة في جماعة دزهرة الأداب وكان له فيها عدة محاضرات هامة حول التعصب والتسامح الديني والحرية . وهنا تجلت مواهبه الفائقة كأديب إجتماعي وخطيب وكذلك تجلت شجاعته الفكرية .

وفى بيروت ترجم رواية «أندروماك» ولقيت الروايتان رواجاً عظيماً ، ثم انتقل إلى القاهرة حيث اتصل بجمال الدين الأقفاني وهضر دروسه في المنطق والفاسفة ، وتوسم فيه الأفغاني النجابة وهسن الكتابة ، وأوعز إليه يومئذ أن ينشئ جريدة «مصر» ، وفي سنة ١٨٧٧ حصل الأفغاني لأبيب

إسحق على إمتياز إصدار جريدة «مصر» وغذاها بمقالاته فصارت شيئاً مذكوراً ، وتحدث فيها الأفغاني لأول مرة عن «مصر الفتاة» فدخل هذا التعبير قاموس مصر السياسي وعاش جيلاً بعد جيل ، كذلك أوحى التعبير قاموس مصر السياسي وعاش جيلاً بعد جيل ، كذلك أوحى «القبارة» فأصدرها في ١٨٧٨ . وشارك أديب أيضاً في تحرير القسم الفرنسي لجريدة «مصر القاهرة» وله فيها بحوث قيمة أهمها بحث بعنوان «سكون الأمة المصرية إزاء التاريخ» . وقد استمرت مصر والتجارة في الصدور حتى أغلقتا بعد نجاح التدخل الأجنبي في مصر ، وما نتج عنه من عزل الخديو إسماعيل وتواية إبنه توفيق .

وبسقوط إسماعيل تم نفى الأفغانى وقدوم توفيق ، عادت السلطة الديكتاتورية تمارس دورها المعهود ، فأتهت الإنفراجة الديمقراطية الجزئية التى سادت فى أواخر عهد الخديو إسماعيل ، وشددت الرقابة على الصحف ، ونفى أديب إسحق إلى أوروبا وارتحل إلى باريس .

وقد واجه أنصار الأفغاني وتلاميذه الحمله الاستبدائية مواجهة ذكية ،
فقد أمدوا أديب إسحق بالمال اللازم الذي الذي مكنه من إصدار صحيفة
القاهرة، وسريت أعدادها إلى مصر لتوزع سراً ، ولم يكن «القاهرة»
موضوع أن اهتمام - كما يقول الشيخ محمد عبده - دسوى رمى رياض
باشا - رئيس وزراء توفيق - بالاستبداد والظلم والرغبة في بيع البلاد
إلى الأجانب حتى أنها كانت تسمية درياف ستون، وكان الكثير من
الساخطين يتلذنون بتلارتها كما يتلذذ الريض بحكاية علت ووسائل

شفائه».

وقد كتب أديب إسحق على صدر جريئة الصادرة في باريس شعار مساواة - حرية - إخاءه ، ولعل هذا الشعار يفسر لنا طبيعة الدور الذي لعبه أديب إسحق في الفكر العربي الحديث ، فقد كانت كتاباته لها الفضل الكبير في نقل الآراء النظرية والأفكار التي نتجت عن الثورة الفرنسية .

ولا ألف شريف بأشا مجلس النواب استدعى أديب إسحق ، وعينه رئيساً لقام الإنشاء والترجمة بنظارة المعارف ، ثم سكرتيراً ، في مجلس النواب ، ثم مات شاباً في التاسعة والعشرين من عمره .

# نحو تأسيس فکر «ليبرالس عربس

لم تكن أهمية كتابات أديب إسحق ناجمة عن تأثيرها السياسى المباشر ، بقدر ما كانت ناجمة عن نقله إلى القراء المصريين بعض الأفكار التى استعدها من تربيته الفرنسية .

لقد كانت فكرة المجتمع السياسي ، القائم على تضامن غير التضامن الديني ، تحتل مكاناً بارزاً ورئيسياً في تفكيره ، واعل ذلك عائد إلى كونه من أصل مسيحي سورى ، وإلى مشاعر العدائية نحو الأكليروس .

وقد نادى أيضاً بعدد من أمثال الأفكار الآتية: فكرة الجماعة «الشرقية» التى يوهدها احتقار أوروبا لها ومقارمتها للنفوذ الأوروبي «وفكرة الجماعة العربية» القائمة على وحدة الشعور، وفكرة الجماعة «المثمانية» التى تربط بينها شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة فى العيش المُشترك ، وفكرة «الوطن» الذي هو الوهدة الاقليمية التي ينتمي إليها جميم القاطنين فيها والنيورين عليها ،

وقد سيطرت فكرة الحرية والدستور والحياة النيابية على الكثير من كتابات أديب إسحق ، فقد اشتد الصراع الفكرى في السنوات الأخيرة من حكم إسماعيل حول : فكرة المستبد العادل وقدرته على الإنجاز والبناء ، وبين الحرية السياسية الأفراد والجماعات والتمثيل البرلماني الشعب من ناحية ثانية ، فقد دعا الشيخ محمد عبده إلى أن الإصلاح يبدأ بإنشاء نظم جديدة المجالس البلدية ، وتعويد الأهالي السير عليها قبل مجلس نيابي منقول نظامه عن أوروبا ، ثم يستمر متمسكاً بهذا الرأي حين يقول : «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» رداً على من يرى أنه إنما ينهض بالشرق حكم نيابي شامل ، ويرى في كتاباته «أن هذا المستبد المادل يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً» الإعاجيب ، وينقل الأمة خطرة واسعة إلى الأمام» !

وقد رأى فريق آخر ، كان من أبرزهم أديب إسحق ، أن الصرية الشخصية دحق طبيعى الإنسان لا يصبح أن يُهدر لأى سبب ، ومثل من يقول بالقضاء عليها لسوء استعمالها كمن يريد إبطال السكك الحديدية لان القطار يقتل بعض الافراد . . ء . وأما المرية السياسية فلابد منها لمالجة ما أصاب البلاد من الاستبداد ووالمستبد العادل ، إذا ظفرت به أمه أعقبه في الأعم مستبدن ظلّمة . لا يصلح إلا أن يكون علاجاً مؤقتاً ، والحكم النيابي هو الأمل الوحيد في الاصلاح ، فإن كان الناس لم

يتعوبوه فليتعوبوه ، ولا بأس من مُضَى قليل من الوقت حتى يألفه الناس ويسيروا عليه .

وقد تمسك أديب إسحق في كتاباته بغرضيات الفكر الليبرالي ، ونقل إلى العربية آراء مفكري الغرب الكبار . فقد أخذ من مونتسكيو -- صاحب روح القوانين -- قوله : «أن ما من فرد يتمتع بسلطة ولا يميل إلى التعسف في إستعمالها ، لذلك لابد من قانون يحد من هذه السلطة » . فيقول أديب إلى اسحق : « . . . أنا بنو الانسان قد أرتنا التجارب أن كلاً منا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة ، فلايد لنا من وضع الحدود لأعمالنا وحقوقنا» . فكان بمنهجه هذا يهاجم الاستبداد ويطالب بالحكم النيابي في أكمل صوره .

يقول: «لقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد، وترقعت نفوسهم بالعلم عن الرضا به وصار الأمر شورى عند جميع الدول المتمعنة إلا روسيا ، وذلك إن صحت الدولة المستبدة مطلقاً بدولة متعدنة.

إن ثورة فرنسا برزت إلى عالم الفعل عام ١٧٨٩ وصدمت قوة الاستبداد فزازلتها ، ويقعت سطوة التقليد فضعضعتها ، ورفعت عن العيون نقابها ، وعن النفوس حجابها ، فالت من جانبها نور الحرية ، وخلعت جانبيب الرق والعبوبية ، فتصدى لها أعوان الرق ، أنصار العبوبية ، وما ألوا في قتالها جهداً ، فلقيتهم وهي ترى الموت في الحرية حياة ، والحياة في الرق موتاً ، فلم يبلغوا منها قصداً ، ورسخت في عالم الهوية. قدمها ، وأدهشت الدنيا بشدة حولها . . » .

ويأخذ أديب إسحق عن جان جاك روسو فكرة العقد الاجتماعي عندما يقول: « . . لقد كتا إلى الآن جمعية تألقت على حكم الاتفاق» . ثم في تأكيده على سيادة الشعب – كما جات في سلسلة مقالاته بجريدة مصر تتحت اسم «العصر الجديد» وفيها يصوغ أبل يوتوبيا عربية يقوم الحكم فيها على الحرية والمدل ، فيشير إلى أن سيادة الشعب فوق سيادة القانون وفوق سيادة المكرمة . إذ يقول « . . قالت الأمة أيها الرؤساء لا تتسوا أن القوة التي خولناكم إنما هي قوتنا . وأنه ينبغي لكم أن تكربوا أبل التابعين للتصنعون من القوانين . . » .

ويؤكد على الحرية الشخصية للأفراد ويرتفع لها إلى أعلى ذروة ، فيقول : « . . . لزم من ذلك أن تكون الصرية من شروط الملازمة التي لا ينقضها ميثاق ولا يظها عهده .

وكما هو واضح أن ما ذهب إليه أديب إسحق في الكثير من كتاباته ، خاصة « العصر الجديد» حول موضوع نواب الأمة ، والذي تكثر فيه بجان جاك روسو وبنتام ، لم يكن يتقق مع كثير من نظريات التمثيل النيابي التي كانت تسود الفكر السياسي في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي من خصائصها أن تقوض الأمة باعتبارها صاحبة السيادة إلى نوابها لوقت محدود حق التصرف بحرية بحيث لا يكون الناخبين جق عزلهم متى شاحا وتعتبر إرادتهم هي إرادة مجتمعة وليسوا مجرد وسطاه .

لقد كان . جون ستيوارت مل مثلاً ديرى، أن الهدف النهائي المرغوب فيه لأى مجتمع هو إيخال الجميع الاشتراك في سيادة الدولة ، ولكن نظراً لأن جميع الناس في مجتمع يتجاوز بائدة صغيرة واحدة لا يستطيعون المساهمة شخصياً ، لذلك وجب أن تكون الهيئة النيابية وكيلاً عن الشعب.

# الكتابة السياسية ، والدعوة إلى الثورة

غلب على كتابات أديب إسحق السياسية ، طابع أدبى فضفاض ، وقداء إلى الوحدة والقوة ، حد من إندفاعه اهتمامه بوضع أسس سياسية حديثة . فقد رأى أن الجماعة الانسانية كائناً ثابتاً يمكن أن يتطور من تلقاء نفسه ولكن بجهد تربوى وتحديثي مستمر ، كذلك رأى « . . أن لا وطن بدون حرية ، ولا حرية بدون فضيلة ، وزعم أن الشرق بحاجة ملحة إلى التربية السياسية ، لأنه لا يزال في بدء المرحلة السياسية ، أى إلى تهذيب الأخلاق السياسية ، لأنه لا يزال في بدء المرحلة السياسية ، والحقوق مستواين عن أنفسهم . وكان يكثر الكام في الوطن والوطنية ، والحقوق والواجبات والدستور ، وغير ذلك من الموضوعات الملونة بالثقافة الفرنسية ، مع الاجتهاد في وضع مصطلحات عربية موفقة .

وكان رَعِيم أديب إسحق وصحبه في هذا الاتجاه هو شريف باشا ، إذ كان شريف – كما صوره الشيخ محمد عبده – دمن أقرى عوامل النهضة التي إنقلبت إلى فئتة – يقصد الثورة – كان من القائلين بأن النفوذ الأجنبي قد بلغ حداً لم يكن يمكن أن يبلغه أو لم يتساهل رياض باشا بالتسليم للأجانب في كل ما يطلبون ، وكان يُقنع جلسامه أنه إذا حكم أرقف الأجانب عند حدودهم وسار بالوطن شوطاً عظيماً في مجدده ، وكان ويحمل أديب إسحق حكام الشرق وزر ما تعانيه شعوب الشرق في ذلك الوقت من تدهور وإنحلال . و . . . إن استبداد ملوك الشرق واستثثارهم بالمنافع هو العلة المقيقية في سقوط دولهم واحتلال مواردها وتلاشى أحوالهاء وعلاج ذلك في رأيه هو : « . . الاصلاح المستصر المبنى على قانون يحفظ نظامه ويرعى أحكامه ليستقيم به أمر العدل الموجب للنجاح وتحسم أسباب الظلم المؤذن بخراب العمران ، ولا يحصل ذلك إلا بالحرية الذاتية والمساواة التي ترفع العدوان عن الناس فلا ينقيضون عن السعى في الاكتساب والمسالع ، فإنه لا عز العلك إلا بالرجال ، ولا قوام الرجال أو بالمال ، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ، ولا تحصل العمارة إلا بالعدل ، وما العدل إلا الحرية والمساواة» .

وقد وصل أديب إسحق في مواجهة استبداد حكام الشرق إلى الحد الذي طالب فيه بالثورة . حيث بات يرى أنه ليست هناك وسيلة للقضاء على الاستبداد في المجتمعات العربية سوى الثورة فهو يقول : « . . فأما أن يبعد الشرق باتوار الحرية ظلمات الظلم ويقطع بسيوف العزم عائق الاستبداد ويهدم بأيدى العلم سجون الاستعباد فيعود إلى سابق شأنه وجده الباسق ، وأما أن يستمر على حاله راضياً بوجود يشبه العدم .

فالطريسق الوحيد الذي ينقذ الشرق من محنته في رأى أديب اسحق ، هسو: « . . ضرب الاستبداد في أركان سطوته فلا يبقى له في الزمن من ذاكر» .

### الخازو\_\_\_\_ة

برغم أن أديب إسحق لم يشارك في أعمال الثورة العرابية بصورة مباشرة ، نظراً لفيابه القسري خارج الباك ، إلا أن أعماله قبل الثورة قد مهدت الطريق للثوار ، وكانت أحد روافد الفكر الثورى الذي إزدحمت به الحياة السياسية والاجتماعية في السنوات الأخيرة من حكم إسماعيل ، ولم يكن تيار أديب إسحق سوى أحد روافد المرسة الثورية التي أسسها جمال الدين الأفغاني ، وظلت تعطى آثارها حتى بعد قيام عرابي بتحدى ملطة توفيق .

ققد نجح أديب إسحق أن يساند الثورة وهو في باريس وذلك بتهريب جريدته «القاهرة» إلى مصر ، فضلاً عن دوره التحديثي في المزج الخلاق بين ما أخذه من الأفكار الاشتراكية والطوياوية وبين ثقافته الليبرالية بحيث السمت أغلب أعماله الفكرية والسياسية بطابع تتوري لا شبهة فيه ، فقد حاول في كل كتاباته أن يقدم حاولاً جنرية لكل المشاكل التي كان يعاني منها المجتمع المربي في ذلك الوقت ، فالشعب للعربي لم يكن يعاني وقتها من إستبداد الغليفة المثماني أو ولاته الأتراك فحسب ، وإنما كان يعاني من إستبداد الغليفة المثماني أو ولاته الأتراك فحسب ، وإنما كان يعاني أيضاً

المزدوجة «الاستبداد ، والاستغلال» هي التي أطلقت شرارة الثورة العرابية ولا زالت تؤرق واقعنا العربي حتى بعد مرور أكثر من قرن من الزمان .



«١٣» الشيخ على يوسف . . . العروبة والتمدن

#### « II"»

# الشيخ على يوسف . . . العروبة والتمدن

كان أتباع محمد عبده وسطاً بين طرفين متناقضين: التقليد من طرف ، والعلمانية من الطرف الآخر . فتبنوا مؤسسات العصر الحديث وأفكاره وعملوا على تشجيعها ، لكنهم اشترطوا ربطها بمبادئ الإسلام التي رأوا فيها الأساس الوحيد الصالح للتفكير الاجتماعي .

وكانت القاهرة ، طيلة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مركز النتاج الفكرى الذي ساد المناخ الثقافي في البلاد العربية . فالطباعة قد مكّنت الكتاب والصحفيين ودعاة الأفكار من مختلف أجزاء الوطن العربي من بلوغ قطاع أوسع من القرآء . كما أنها عززت تضامنهم ، وأولت المثقفين إعترافاً بأنهم بمثابة المنبئين بلقكار عصرية .

لقد عمل هؤلاء كمخضر من لظهور مفاهيم جديدة ولإحياء تمعورات قديمة عن إعادة تنظيم المجتمع والنولة ومركز الفرد ، فضلاً عن طبيعة علاقته مع كليهما .

وهذا ما نراه في الموقف الذي وقفه والعصريون، من فكرة القومية ، وهي الشكل الذي تجلت فيه ، عن أقرى وجه ، فكرة الجتمع العلماني بالمفهوم الحديث ، أما العلاقة بين الاسلام والقومية المصرية - ككيان ذي وجود سياسي منفصل - تقتضى إنكار وحدة الأمة الإسلامية سياسياً ، لابل القول بإمكان قيام مجتمع فاضل على غير الأساس المشترك الذي

وضعه الدين والشريعة المنزلة . ومما أدى إلى جعل هذه العادقة بين الإسلام والقومية المصرية أمراً ملحاً ومتازماً ، الوضع الذى صارت عليه مصر بعد الاحتلال البريطاني في ۱۸۸۲ . إذ عدد البريطانيون إلى صهر النزعة الإسلامية العصرية في «القومية المصرية» ، فنشأت عن ذلك – كما مشرى – فكرة قومية ذات أبعاد عربية لا مصرية فحسب ، قادها أحد معاونى محمد عبده المقربين ، ثم لم تلبث في أثناء تطورها في منتصف الثلاثينات من القرن العشرين أن تخلت عن البدأ الذي أرساه الإمام محمد عبده .

# على يوسف . . . الهسار السياسي والإنساني

فى عام ١٨٨٨ أصدر صحفى مغمور جريدة بإسم والمؤيدة ، فكتب لها أن تصبح من أكثر الصحف تأثيراً فى العصر ، كان ذلك الرجل هو الشيخ على يوسف (١٨٦٣ – ١٩١٣) ، وهو من أصل صغصور ومتواضع ، ولا يتمتع بأى مكانة إجتماعية ، ان الفاقة التى ولد فيها طاردته حتى آخر حياته . وقد إبتغى ، سعياً للفرار منها أن ينشئ صلات متعددة مع نوى السلطات والنفوة ، وتردت سمعته بسبب إصراره على الزواج من إحدى فتيات أسرة عبد الخالق المسادات – أحد شيوخ المرق الصرفية – ورفض على يوسف حجة والد العروس ، بأن الخطبة أن تتم لعدم الكفاحة الاجتماعية للزوج ، لأن الزوجة من بنات الاشراف ، وقد نجع على يوسف في تحويل قضيته الشخصية إلى قضية إجتماعية شغلت الرأى العام سنة

١٩٠٤ . ومع كل هذا فقد غدا الشيخ على يوسف سياسياً مرموقاً ، وداعية محترماً ، وصحفياً ناجحاً ، ورجادً ثرياً . لقد كان ذا عقل وقاد ونظر سديد فوضعهما في خدمة قلمه بشكل فعال .

ولد على يوسف سنة ١٨٦٢ في بلصد فدورة من أعسال سدوهاج في صعيد مصر ، وهي قريبة من طهطا موطن رفاعة الطهطاوي . وقد سافر إلى بلدة دبني عدى» من أعمال أسيوط . وثمة تشابه في النشاة بين الشيخ رفاعة ، وعلى يوسف . فكما كفل أشوال «رفاعة» ابن شقيقتهم ، كفل أخوال على «علياً» ، ثم أعانه العظ فتلفقه في بني عدى عدد من شيوخ الازهر ، كان في مقدمتهم الشيخ حسن الهواري الذي لازمه الصبي ثماني سنوات ، صقل فيها ذهنه ووصله بعلم الدين ، وحبب إليه الأدب ، ومهد له طريق البيان .

وبعد تلقيه في دبنى عدىء من تعليم محلى إنتقل إلى الأزهر ، واسبب ما لم يكمل دراسته هناك ، وما إن ترك الأزهر حتى انصرف إلى مهنة الصحافة ، أولاً كمحرر جريدة «القاهرة الحرة» وبعدها في دمراة الشرق» التى كان قد حررها حيناً من الزمن محمد عبده ، وقبل إصداره «المؤيد» حرر مجلة أدبية تعرف «بالآداب» وذلك بالإشتراك مع صديق له اسمه الشيخ أحمد ماضى .

وفى وسط الضجيج الذى أحبثته صحف الاحتلال البريطانى ، بدأ صوت مصر يسمع فى ديسمبر ١٨٨٩ عندما أصدر الشيخ على يوسف جريدة «المُويد» ، ثم بعد ذلك عندما ظهر عبد الله النديم من مخبيّة وأصدر «الأستاذ» في ۱۸۹۲ . وقد غدت القضية في الصحافة الوطنية قضية الحفاظ على كيان مصر وحريتها ، وايست قضية نظام الحكم فيها . كانت «المزيد» جريدة إسلامية تدعو إلى الجامعة الإسلامية ولكن ليس بالضرورة داخل إطار الشلافة العثمانية ، بل بأبعاد ونزعات عربية متميزة ، وقد وصفها الخديو عياس حلمي فيما بعد مذكراته (۱۲ مايو ۱۹۵۸) بقوله : « . . إن سياسة على يوسف كانت تستند أحياناً على نفوذ الخليفة ولكنها لم تكن على الخصوص تركية إسلامية» .

وهكذا قبل على يوسف فكرة الجامعة الإسلامية على الأساس الدينى ولم يقبلها على الأساس السياسى . وكانت «المؤيد» شديدة الحملات على تقكك الدولة المثمانية وتآكلها وإنحلالها وعجزها عن الدفاع عن نفسها ضد التدخل الأوروبي ، كما كان صوريح التنديد باستبداد السلطان عبد الحميد ، فأصدر السلطان أمراً بمنع دخول «المؤيد» إلى الدول التابعة للدولة العثمانية . وكان هذا الصوت الذي يعارض الاحتلال البريطاني ويقوض مبدأ التبعية العثمانية هو صوت مصر المغلوبة على أمرها الواقعة بين شقى الرحى . غلم تلبث «المؤيد» أن أصبحت لسان حال الشعب المسرى .

وقد استفاد الانجليز من بعض مواقف دالمُويد، لأنه قويٌ فكرة دمصر للمصريين، وقوّض هيبة الدولة العثمانية في مصر مما دعم فكرة إنسلاخ مصر عن الدولة العثمانية .

وقد وضع على يوسف ويصورة ممتازة في خدمة مؤيديه الأقوياء وفي

الدقاع عن مصدر والإسلام ، كان هؤلاء في البداية هم رياض باشا وجماعة محمد عبده الإصلاحية التي ضمت أمين فكرى ومصطفى لطفى المنظوطي وإبراهيم اللقاني ورشيد رضا والأشوين سعد زغلول وأحمد فتحى زغلول .

وبعد تولى عباس حامى الثانى الحكم سنة ١٨٩٢ وجد محرر «المؤيد» فى الخديو الشاب . معاضداً متصمساً ، واستخدم عباس – الذى استهجن الهيمنة التى يمارسها اللورد كرومر على الشؤون المصرية – استخدم الجريدة للتنفيس عن عدائه ضد التحكم البريطانى ، ولم يكن هناك شئ يسر شيخاً محافظاً وتقليدى النظرة أكثر من شنه حملة تقنيد مسمومة ضد كرومر اللهم إلا تأييد حاكم يعتبره عل يوسف هو حاكم مصر الشرعى .

وبتردى العلاقة بين عباس وكرومر تقرّب الخديو من على يوسف إلى 
حد أصبحت معه «المؤيد» عملياً لسان حاله الرسمى ، ويقول الخديوى 
عباس في مذكراته التي ترجمت جزءاً منها جريدة المصرى ونشسرتها في 
مايو ١٩٥١ موضحاً الاتجاهات الرئيسية لتلك الجريدة : « . . وقد أفلح 
على يوسف في بعث الإحساس في قلوب مواطنيه بشخصيتهم القومية ، 
افرط ما استمع إلى الحديث عن علاقات مصر ، وعن ماضيها وحقوقها ، 
وافرط ما ناقش معاونوه الأعلام في السياسة العامة وعلاقاتها بالموقف 
الراهن ، كما كان إستحضاره للعصور الغابرة – التي كان حسن الإلمام 
بها – يقتح له إيقاظ الذكريات المجيدة فيبعث في نفوس قرائه الإيمان

بالستقبله .

وقام على يوسف من جانبه بخدمة الفديو بإخلاص وعلى أحسن ما يستطيع ، وكان على استعداد ، في عصر يتطلب فيه الأدباء وبور النشر حماية الدعاة الأقوياء من أجل البقاء ، أن يصبح هو الأداة بيد المسنين إليه ، إنما فقط بالقدر الذي لا تتصادم فيه مصالح الطرفين .

وهكذا فحين كانت المجموعات السياسية التى تصدر الجرائد الوطنية الرئيسية تتحول سنة ١٩٠٧ إلى أحزاب سياسية كان من الطبيعى جداً أن تصبح مجموعة دالمؤيده تنظيماً سياسياً .

لقد بدأت هذه العملية مجموعة جريدة «الجريدة» حين تحوات إلى حزب 
«الأمة» بزعامة لطفى السيد ، وهو حزب دعا إلى تأسيس بولة قومية 
مصرية ونادى بتطور مصر التدريجي إلى كيان يحكم نفسه ذاتياً مع 
بريطانيا . وتحوات مجموعة مصطفى كامل وجريدة «اللواء» إلى الحزب 
الوطنى . وسعى هذا الحزب إلى الاستقلال التام وإلى إعلان بستور يقيد 
سلطات الخديوى ، وشكل على يوسف حرزب «الإصلاح على المبادئ 
الدستورية» ، وغرضه المعلن هو تأييد السلطة الخديوية ضمن الحدود 
المينة في الفرمانات الممنوحة لمصر من السلطان العثماني .

لقد كان على يوسف من جوانب عديدة موهوباً ، شاته في ذلك شأن محمد عبده ، لكنه مع ذلك لم يستطع بلوغ المركز نفسه أو التمتع بالنفوة نفسه ، كان يعوزه ما تمتع به أستاذه من إنضباط ذاتي وثبات والبراعة في التوصل إلى تفاهم عن طريق التسوية بحل وسط ، وفي النهاية تجاوزه

أخرون ممن ثبت أن أراءهم ودعواتهم أكثر ملاحة لمصر والمسلمين .

ولقد تحققت بعض مطامح على يوسف ، لكنه مات رجالاً يعوزه النجاح . فالزواج الذي كافح من أجله لم يكن في النهاية ناجحاً . والثروة التي جمعها خلال ربع قرن من العمل الصحفى الناجح تبددت في مضاريات حمقاء في مجال العقارات ، واعتزل على يوسف الحياة العامة وهو في التاسعة والأربعين من العمر ، إبتفاء حياة الورع ، ومات بعد عام في أكتوبر ١٩٩٣ عن خمسين عاماً ، وقد ترك للحياة الفكرية العربية بعض الآثار الهامة . منها : نسبيم البحر (ديوان شعر) ، أيام الخديو عباس الثاني في دار السعادة ، مقالات قصر الدوبارة ، التعليم في مصر وحظ المسلمين والاقتباط منه ، بيان في خطة «المؤيد» تجاه الدولة العلية العلية .

# أسس التبدن

كان الشيخ على يوسف أحد الذين إجتهدوا في إطار الأفق المربى أكثر من إتصالهم بالأفق التركى العثماني ، وقد عبر في كتاباته عن نزعة عسربية إسلامية ، وإن سمها البعض بالمحافظة ، وذلك حين نشير في عام ١٨٨٨ في مجلة (الرياض المصرية) مقالة بعنوان والتمدن دهري» ، وقد تخصصت هذه المجلة في نشر الموضوعات ذات الصلة بقضايا التمدن والعمران المتثرة صراحة بدراء ابن خلدون والماوردي بصورة خاصة .

وقد تمددت قضية التمدن عند الشيخ على يوسف في : ﴿ . . أَنْ

المدينة دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الإنسان مرتقية بإرتقائه . واكن ما هو التمدن أصلاً ؟ يقول : «التمدن هو الكمال المجتمع الإنساني» أو «هو تمام نظام الهيئة الاجتماعية» وهذا الكمال يوجد نسبياً في كل أمة أن شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية . فكل هيئة إجتماعية في الوجود متمدنة بالقياس لما دونها . لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها .

أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الإرتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعملية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس. ويتبع هذا درجة إتساع نطاق الصنائع من دفادهة ومالاهة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات التي يقدمها كل عصر الآخر».

وقد حدد على يوسف جانبين بارزين في عملية التقدم . أولهما : مرحلية التمدن ، وثانيهما : دور الحكومات في أحداث التقدم .

أولاً: مرحلية التقدم: المدنية في العالم لا ترتقى إلا رويداً رويداً لأنها 
ترجد في قلة من الأمم تعترضها غالباً جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل 
مسيرتها ، ولهذه الأسباب يرى « . . إن الشرائع الإلهية والوضيعة مرتقبة 
شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم . فمثلاً كان الإنسان خلواً 
ساذجاً ثم أدرك المطالب التي تدعوه إليها النفس» . وقد أدرك الإنسان أنه 
عاجز عن أداء حاجته بنفسه فكانت المشاركة ثم يقول: « . . لقد أنزل 
الله الأسفار والمحف على يد أنبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه إليهم

بقدر الحاجة حسبما تقتضيه المكمة الإلهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية تعرجاً في التوسع والتبين منظوراً في كل ذلك إلى استعداد النوع وترقية» .

تأنياً: بور الحكومات في بناء التطور والمنتية: وتدور أفكاره حول أن التعدن لأمة من الأمم في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأقرادها وإنما أيضياً بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقبها ، إذ لابد من «تقارب الفريقين واتجاه قسوة الهيئة الحاكمة إلسي إنتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة . . » وعلى مستوى المارسة السياسية العملية ، فقد أنتخب على يوسف سنة ١٩٠٢ عضواً في الجمعية العمومية – وهي مؤسسة شبيه برانية – وقد أتاح مقعده في الجمعية مثيراً إضافيا ليواصل حملته من أجل الإمسالاحسات في الإدارة الممسرية . وقد قسدم سفة ١٩٠٤ أول الاقتراحات من نوعها للجمعية ، داعياً لتأسيس محلس تمثيلي كامل الهيئة التشريعية الوطنية في مصر ، وهما إلى إصلاح قانون الإنتخاب وتوسيم الحقوق الانتخابية . وبعد أن فشل في الحصول على مزيد من السلطات للشعب بإقناع المكومات المتعاقبة بالماجة إلى مقاومة المصغط البريطانيء قرررأن يناشد الشبعب المصري متداوزأ حكومته ومتحديأ سيطرة كرومر على الشؤون المسرية.

### العروبة المبكرة

حرص الشيخ على يوسف في بداية حياته الصحفية والفكرية على

عدم الإعلان صدراحة عن هويته العربية حتى لا يتعرض لعداء الخلافة العثمانية التى كانت ترى فى الدعوة الوحدة العربية موقفاً معادياً السلطنة العثمانية . ويسقوط كرومر بعد حادثة دنشواى ، بدأ عهد «الوفاق» بين الخديو والمعتمد البريطانى الجديد «الدون غورست» ، فلم يعد عباس حلمى الثانى محتاجاً لعون أو تأييد الباب العالى ، ويالتالى لم يعد يوجد ما يحول دون تشجيعه الضلافة العربية ، ولعل ذلك كان السبب فى تفكير بعض القوميين العرب فى اقتراح اسم الخديو عباس عاملاً للدولة العربية الجديدة الموحدة .

وقد انعكس ذلك التطور الجديد في سياسة الخديو تجاء تركيا ، على موقف الشيخ على يوسف من فكرة العروية فنجده يكتب عن علاقة مصر بالأقطار العربية ، ويؤكد : « . . أن القطر المصرى قبلة الشعوب العربية وروح نهضتها المنتظرة ، فهي ترقبه كما يرقب الملاح إبرة البوصلة التي أمامه ليهتدي بها وينعطف إلى الجهة التي تدل عليها» .

وقال الشيخ على يوسف: « . . أن مصر تحمل موقع القيادة بالنسبة البائد العربية لأنه ليس في الأقطار العربية قطر أخذ من المدنية الغربية تصييباً وإفراً مثل القطر المصرى» . . . وذكر : « . . أن رغبة المصريين في حفظ استقلالهم وإحياء لغتهم ليس فيه مصلحة لهم وحدهم بل هو أيضاً من مصلحة جميع إخوانهم المتكلمين بلغتهمه .

وقد تجسد الموقف العملي لقضية الانتماء المصرى للعروبة ، ويفاعه عن الأمة العربية في موقفين ، الأول : كانت أعمدة الرأى في صفحات دالمؤيده مفتوحة ازعماء الحركة الاصلاحية العربية ، فكان محمد عبده ورشيد رضا من المساهمين فيها بين حين وآخر ، ونشر فيها قاسم أمين مقالاته عن تحرير المرأة ، كما فعل عبد الرحمن الكواكبي إذ نشر فيها مطبائع الاستبداد ، وكان من المشاركين الدائمين محمد كرد على الداعية السورى ، وجميل صدقى الزهاوي الشاعر والكاتب العراقي .

ولقد تسبب موقف صحيفة «الثويد» المدافع عن العرب ، والمعارض للنولة العثمانية في غضب الباب المالى ، فأصدر قراراً من المحكمة العسكرية يمنع دخول الثويد «الماليك العثمانية» . كما سبق القول .

الموقف الثانى: ولعله أروع إنجازات على يوسف إبان عضويته فى الجمعية العمومية ، وهو إقناعه لسعد زغلول ، حين كان وزيراً للمعارف سنة ١٩٠٧ ، بجعل اللغة العربية أداة التدريس فى المدارس الابتدائية ، كان زغلول متردداً نوعاً ما لقبول الاقتراح على أساس ندرة المدرسين الأكفاء «التدريس العلوم بالعربية» ، على أن مناشدة سعد زغلول لأعضاء الجمعية بأن يستهدوا بهدى العقل لا العواطف لم تثمر شيئاً ، إذ قرروا قبول الاقتراح المقدم من محرر «المؤيد» .

#### 

مسع كـل ما تمتع بـ الشيخ عـلى يوسف مسن مقدرة ومثابرة ، فـإن تأثيره علـى الحياة العامة فى مصدر لم يكن سوى تأثير عابر ، لقد عاش فــى عصد إنتقالـى فى طور النشوء السياسى البائد ، والدى وصف وصفاً ملائماً باته «الطبور الصحفى» كما جاء فى كتاب «الاسلام والمدنية في مصر» لشارل آداميز ، إذ كانت البرائد مدن كل لون سياسى تصدر داعية الجمهور المصرى لقضاياها ، وكان العصر عصر بلبلة بقدر تعلق الأمر بالاقكار والتصورات الخياصة بالسولاء السياسى . فقد جرى أولاً دعم حركة الرحدة الإسلامية ، ثم مفهوم الأمة العثمانية ، وأخيراً فكرة الجماعة العربية . ثما تعلق المصريين ببلادهم المتمثل بشعار «مصر المصريين» فقد عنز بحريات الأمور التى كانت باعثاً للقومية كثيريا وبجية جديدة وقوية . ولم يكن بوسع الشيخ على يوسف أن يترك تأثيراً على مجتمع سريع التفير .

«IE» قاسم أمين . . . التطور وقضايا المراة



# قاسم آمين . . التطور وقضايا المراة

كان قاسم أمين واحداً من المسلحين البارزين في مدرسة الاستنارة واليقظة والتنوير في مصر والشرق العربي والإسلامي ، تلك المدرسة التي تكونت بمصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان رائدها رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ – ١٨٧٣م) . وكان الموقف الاجتماعي لهذه المدرسة يستهدف التطور بالمجتمع من مرحلة الأقطاع ، والإنتقال به إلى المرحلة البورجوازية ، بكل ما تعنى هذه المرحلة من إستنارة ومواصة بين تدين الشرق وعلمانية الغرب وعقلانيته - مستفيدين في ذلك بما للإسلام من مواقف ومبادئ تنتصر للعقل وترفض الكهنوت والسلطة الدينية - وبكل ما تعنى هذه المرحلة البورجوازية من إعلاء لشأن «العمل» ونقد لقيم التبطل التي تعيزت بها مجتمعات الاقطاع وكبار الملاك .

وكان محمد عبده أحد أعلام الفكر العربى والاسلامى الذين مارسوا
تأثيراً مباشراً على فكر قاسم أمين . فقد بدا ذلك واضحاً عندما تعامل
مع العُرف الإسلامى بحنر ، وهو كمحمد عبده ، كان يضاطب الذين لا
يزالون يؤمنون بالإسلام ، فيستند في كل موقف يتضده إلى القرآن
والشريعة بعد تقسيرها التقسير الصحيح أرما يعتبره التفسير الصحيح .
ومعنى ذلك أنه حيث يوجد نص صريح في القرآن أو الحديث فلا مجال
للأخذ والرد ، بل علينا أن نتقيد به مهما كانت النتائج . أما إذا لم يكن

هناك نص صريح ، أو كان هناك نص قابل التفسيرات العديدة ، فعلينا أن نختار واحدا منها على ضوء المسلحة العامة ، فالقواعد والتفسيرات التقليدية ليست مقدسة في مثل هذه الحالات ، بل هي عادات بشرية صرف ، دخلت على الدين ، ويمكنها أن تتغير من وقت إلى آخر ، لا ، بل من بلد إسلامي إلى آخر .

# قاسم أمين . . سيرة ذاتية

ولكى نفهم جهود قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨م) لابد أن تلقى الضوء على جوانب من نشاته وقصة حياته ، فهى تفسر الكثير من جهوده الفكرية الأخرى المجهولة ، التي عالجت موضوعات تتناول قضايا التطور في المجتمع المصرى ، وأسباب تخلف الشرق العربي والإسلامي .

لقد كان قاسم أمين من أصل كردى ، فجده كان أميراً كردستانياً أخذ أبنه رهينة في الاستانة عاصمة النولة العثمانية في ذلك الوقت ، والتي كانت كردستان إصدى ولاياتها الدائمة التصرد والعصيان ، وكان ذلك الرهينة هو «أمين بك» والد قاسم أمين . ثم جي بأمين بك إلى مصر في زمن الخديو إسماعيل حيث دخل في خدمة الجيش المصري ، ووصل إلى رتبة أميرالاي وتزوج بأبنة «أحمد بك خطاب» وأنجب قاسم . وهناك خلاف في محل مياده . . هل هو الاسكندرية ؟ أم ضاحية «طره» القريبة من القاهرة ؟ . ولمل الأم كانت تقيم بالاسكندرية ، على حين كان عمل الأب في «طره» ، وبن هنا تشأت أسباب اللسي والاغتلاف .

وقد ربى قاسم التربية المعتادة لأمثاله فى مدارس الحكومة المصرية ، فلما أتم دراسته بمصر أرسل فى بعثة إلى باريس حيث حصل على إجازة الحقوق . . وعاد ليعمل فى خدمة الحكومة فى عام ١٨٨٥ وعين وكيلاً النائب العمومى فى محكمة مصر المختلطة وام يبق بها سوى عامين عبين بعده مندوباً بقلم قضايا الحكومة بنظارة المالية ، ثم عين بعد أشهر رئيساً لنيابة بنى يوسف ، ثم رئيساً لنيابة طنطا . ثم نائب قاضي ، فمستشاراً فى الاستثناف .

وخلال هذه المرحلة الطويلة في ميدان الأعمال القانونية تجول قاسم أمين في مدن مصرية كشيرة ونظر في العديد من القضايا المدنية والاجتماعية ، ومرت به صور شتى واقعية من صحيم المجتمع المصري ، وقد تفاعل كل ذلك مع ثقافته الأوروبية التي تزود بها أثناء إقامته بباريس المدراسة . وفي سنة ١٨٩٨ – أثناء رئاسته لنيابة طنطا – واجهته حادثة هامة وقف إزاها يبحث عن خيار بين ما يفرضه عليه القانون ، وما تدعوه إليه الوطنية والوفاء لمدرسة الأقفاني التي انتسب إلى فكرها ومنح رجالها الص والاعجاب منذ عهد صباه .

فلقد وقع عبد الله النديم (١٨٤٣ - ١٨٩٦م) - أبرز زعماء الشورة العرابية وأصلب قادتها - في قبضة الشرطة ، وذلك بعد اختفاء أسطوري دام تسبع سنوات ، وجبئ به إلى رئيس النيابة قاسم أمين ؟ ! فاكرما لقاءه ، وأعطاء مالاً من عنده ، وهيا له في محبسه أقصى ما يمكن من ظروف الرعاية والراحة ، ثم قرر أن يقوم بالسعى لدى المسؤولين في

العاصمة كى يفرجوا عنه ويطلقوا سراحه ، فسافر إلى القاهرة يلتمس له المعفو ، . . وبعد حملة صحفية ، تبنت هذا المطلب قررت الوزارة العفو عن عبد الله النديم مع إبعاده إلى الشام في ١٧ أكتوبر سنة ١٨٩١م . ونفس الصنيع كان يقمله قاسم أمين مع الطلبة المقبوض عليهم في المظاهرات ، بل كان يفقى بعضهم حتى يستصدر لهم العفو من السلطات ! .

ولذلك لم يكن غريباً أن يكون قاسم أمين - وهو المتأثر بثقافة التنوير الأوروبية ، والمرتبط بأصداء الدركة الوطنية المصرية - هو صاحب أول مؤلف كامل في الفكر المصري الحديث لدراسة الشخصية المصرية . . وقد وضعه بالفرنسية وسماه «المصريون» وذلك ليرد على كتاب نشره عام ۱۸۹۳ ، كاتب فرنسي يدعى «الدوق داركور» بأسم «مصر والمصريون» قرأه قاسم بحكم إجادته للغة الفرنسية ورأى فيه طعناً جارحاً في الشخصية المصرية .

وقد ترك قاسم أمين العديد من الأعسال الفكرية الهامة هى: 

دالمسريون . . . رد على دوق داركوده ، أسباب ونتائج ، أخلاق ومواعظ ، 
تصرير المرأة وهسو أكثر كتب قاسم أمسين شهرة ونيوعاً ، وصدر 
سنة ١٨٩٩م ، فاتار أول معركة فكرية كبرى أتارها كتاب منذ مطلع عصر 
النهضة الفكرية العربية في بداية القرن التاسع عشر ، ثم كتاب دالمرأة 
الجديدة وهو الكتاب الذي أصدره قاسم أمين سنة ١٩٠٠م ، وركز كل 
جهده للرد على الانتقادات التي قدمت ضد كتابه وتصرير المرأة ، ثم 
أصدر بعض الأعمال التي ارتبطت بالأحداث الهامة الوطن مثل دإنشاء

الجامعة» ، «الإمام محمد عبده : أخلاقه وفضائله وإمامته» وهو خطاب قاسم أمين الذي ألقاه في ٢٠ أغسطس سنة ١٩٠٥ بإجتماع تأبين الإمام محمد عبده .

وقد أصدر أحمد لطفى السيد بعد وفاة قاسم أمين كتاب دكلمات وهى الخواطر واللمحات التى كتبها قاسم أمين فى مفكرته الخاصة دوالتى كانت بمثابة مذكرات نفسية خاصة به كتبها لنفسه ، وأودعها خلاصة مركزة لمجموعة من أفكاره ، صاغها فى أساوب جاء غاية فى الرشاقة والجمال .

# المرأة . . . وقضية التطور

برغم أن فرح أنطون ، أبرز المفكرين الراديكاليين العرب في مطلع القرن الحالى ، قد تعرض لكافة القضايا الاجتماعية والسياسية بروح الثائر المتمرد ، إلا أنه رأى أن مصير المرأة يجب أن ينحصر في «تربية الأطفال والتدبير المنزلي وفي دور رفيقة الزوج» ، إلا أن قاسم أمين أكثر أنصار تحرير المرأة ثباتاً ، فهر يطرح المسألة على هذا النحو ، فقد كتب في كتابه والمرأة الجديدة ، يقول : « . . أنا لم أطلب ولا أطالب بالمساواة الكاملة للرجل والمرأة فسي المقوق والامتيازات السياسية . أنني أعتقد أننا حتى الأن أحسري ما نكون إلى أناس يحسنون تصريف الشؤون الاجتماعية . أما المرأة المصرية الأن فهي لا تزال غير مهيأة لأى شي على الاجتماعية . أما المرأة المصرية الأن فهي لا تزال غير مهيأة لأى شي على الاطلاق . ويحتاج الأمر إلى سنوات لتربية ذهن المرأة – الذي تلزمه

للمارف والتجرية – لكى تتمكن من الاستعداد لمناقشة الرجل فى الميدان الاجتماعى» .

وقد أرجح قاسم أمين إنحطاط حال المرأة المسلمة إلى أمرين: الأول: تقلب أخلاق الأمم التى انتشر فيها الاسلام، وعوائدها وأوهامها على هذا الدين الجميل، والثانى: الاستبداد السياسى الذي ثبت لهذه الأخلاق والعوائد – العادات – بين المسلمين، فإن «أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق، كما أن الأمة المظلومة لا يصلح جوها ولا تنفع أرضها لنمو الفضيلة، وكذلك بقدر ما يكون المحكم السياسي مستبدأ بالرجل مضطهداً له، يكون الرجل مستبدأ بالمرأة مضطهداً ولها».

وقد نفى قاسم أمين أن يكون حال المرأة من تخلف راجعاً إلى أحكام الشريعة الإسلامية ، كما أدعى بعض مفكرى الفرب ، بل أكد أن الشريعة قد أكسبت المرأة مكانة جليلة في الهيئة الاجتماعية .

وقد اعتمد قاسم أمين على ثلاثة مبادئ أساسية في دفاعه عن قضية المرأة:

ا - أن حالة المرأة في الهيكل الاجتماعي تتناسب مع المستدى الثقافي للأمة ، فجوهر القضية الاجتماعية هو إذن مركز المرأة ، وهذا المركز لا يتحسن إلا بالتربية ، ولم يقترح قاسم أمين أن تثقف المرأة تثقيفاً عالياً كالرجل ، إذ آثر الاعتدال والحذر في هذا الأسر ، وإنما نادي بالأيقل تحصيلها عن التعليم الابتدائي ، التتمكن من إدارة منزلها كما ينبغي ،

وتلعب دورها في المجتمع . وهذا التعليم ينبغي أن يشتمل على القراءة والكتابة وعلى بعض مبادئ العلوم الطبيعية والخلقية والتاريخ والجغرافيا وعلم الصحة والفزيوارچيا ، فضالاً عن التربية الدينية والتدريب الرياضي وبتثيف النوق الفني أيضاً .'

Y - أن طبيعة المرأة الذهنية ومبادهاتها الأخلاقية قادرة على التطور ، كما هو الأمر بالنسبة للرجل ، فالمرأة إنسان شأنها في ذلك شأن الرجل : وقد حدد مراحل أربعا مرت بها حقوق المرأة وتطورت مع تطور المجتمع البشرى وهسى : حالة الطبيعة ، حين كانت المرأة حرة ، وعهد تشكيل العائلة ، حين وقعت في الاستبعاد المقيقي ، وعهد نشوء المدنية ، حين اعترف لها الرجل بشئ من الحقوق ، غير أن استبداده منعها من ممارسته ، وأخيراً عهد المدنية المقيقية الذي تبلغ المرأة فيه حقوقها الكاملة وتتمتع عملياً بمركز الرجل.

٣-« . . إن توجيه النفس إلى طريق الكمال ليس سهارًه ، وبهذا المعنى يستهدف قاسم أمين القول بأن نتائج العوامل المختلفة تظهر في هذا المجال بشكل ملحوظ وبطئ إلى حد بعيد ، إن أي تحول في أي أمة ، تتكشف آثاره في حياتها ، ليس شيئاً سهادً ، فهو مجموعة كاملة من التغيرات التي تتحقق تدريجياً في نفس كل فرد ، ثم تمتد هذه التغيرات من أفراد منفردين إلى الأمة كلها ، ويقود مثل هذا التغير المعقد إلى غوض الأمة.

ويتعرض قاسم أمين هنا اقضية التربية الموجهة إلى المرأة ، فيقول

«أن التربية لا تقتصر على العناية بتدبير المنزل ، بل عليها أبضاً أن تتوخى غاية أخرى ، وأهم ، هي إعداد الرأة لكسب الرزق ، اذ في هذا تكمن الضمانة الأكيدة الرحيدة لحقوق المرأة ، فما لم تكن المرأة قادرة على إعالة نفسها ، تبقى تحت رحمة إستيداد الرجل بصرف النظر عن أي حقوق تمنحها إياها الشريعة . . » . بل أن اهتمام قاسم أمين – المنهجي - بالواقع لا يقف عند هذه الحدود ، فهو يدعو - مثارً في ميدان التربية -لأن نتخطى حدود الفهم النظري الواقع ، وتمارس القيم ممارسة عملية ، فهو يدعو إلى معرفة تكون ثمرة الخبرة والمارسة ، ولا يكتفي أصحابها بالتحصيل والاستيماب ، فيتحدث عن هذه القضية من خلال نقده للراقم السائد في ميدان التربية عند المصريين ، فيقول : « . . . ومن الأسف أن المسرى لا يزال يظن أن تربية الطفل عبارة عن وضعه في المرسة ، وأنه متى علم وإده ما كان يجهله من العلوم فقد أحسن تربيته ، وقام بما يجب عليه ، مـم أن التعاليم هـو في الحقيقة أقـل فـروع التربية شأناً وقائدة . . ي .

# قضية التطور

من المعالم الهامة والايجابية في فكر قاسم أمين وآثاره أن روح الفنان والأديب التي ملكت عليه كيانه ، وحددت رؤيته لكثير من القضايا والاشياء لم تطغ عنده على قوانين المنهج الاجتماعي الذي التزمه إلى حد كبير في درس وعلاج قضايا الاصلاح التي تصرض لها ، بـل إننا نستطيع أن تقول: أنه كان من أبرز كشابنا ومصلحينا الذين وعوا بدور المنهج الاجتماعي في البحث وأهميته في فهم قضايا التطور.

فعند تعرضه للإجابة على السؤال المحوري الذي شغل أذهان مفكري العرب طوال القرن التاسع عشر ، وهو أسباب تخلف العرب والأمة الأسلامية ؟ بيادر إلى القول و . . . لاشك أن التأخر عام في المسلمين أين كانوا – وهذا ما دفع جمهور الأوروبيين وفريقاً من المسلمين أنفسهم إلى الظن أن سبب الإنحطاط هو دين الاسلام نفسه – لكن الحقيقة هي أن الدين الاسلامي الحقيقي لم يكن تاريخياً ، إلا أكبر سائق للانسان في طرق الترقي والتقدم ، أما الذي كان بحق سبباً في الانحطاط ومانعاً من الترقي فهو – على وجه التحديد – هذا الخليط من البدع والعقائد والعوائد – العادات – والمحدثات التي الصقت به وظن أنها منه ، بينما هي الحقيقة غريبة عنه » .

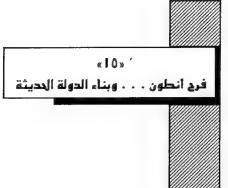
ويتطرق قاسم أمين إلى تحديد السبيل إلى تقدم ، فلا يضرج عن الاطار الذى طرحه أغلب مفكرى النهضة العربية ، وهو الأخذ عن أوروبا فيقول : « . . . علينا أن نتصرى الكمال في الماضى ، حتى في الماضى الاسلامي ، وإذا كان له أن يوجد ، فسيوجد فقط في المستقبل البعيد ، أما الطريق المؤدية اليه فهي العلم ، وأوروبا في الوقت الماضر ، هي في ذروة التقدم في ميدان العلوم ، كما أنها في طريق الكمال الاجتماعي ، وهي قد سبقتنا في كل شئ ، وما القول بتفوق أوروبا المادي علينا وبتقوتنا الروحي عليها إلا من نوع تعزية النفس ، كما أنه غير صحيح

«فالاوروپيون متقدمون خلقياً علينا» . نعم أن الطبقتين العليا والدنيا من المجتمع الأوروبي تفتقران إلى الفضائل الجنسية . لكن الطبقة الوسطى تتحلى بأخلاق عالية من جميع النواحي . . » .

ومعنى ذلك كله أن قاسم أمين لم يقف عند ايمانه بسمو مثل «الطبقة الوسطى» التى صدر عن اعجابه بها مرات كثيرة والتي أراد توجيه المرأة المسلمة على غرار نسائها . وإنما تخطى ذلك إلى موقف حضارى مماثل تماماً لموقف فلاسفة الثورة الفرنسية في عصد التنوير - وهم أيضاً جميعاً بورجوازيون ينتمون إلى هذه الطبقة الوسطى - موقف قائم على مبدأ الايمان بواقعية «التقدم» أو الترقى كما يبدو في الفرب حيث تظهر روحه في جميع شؤون الأمة جزئيها وكليها : في المسكن والمعم والمبيية والمبانى والطرق والجمعيات والافراح والماتم وأساليب التعليم والتربية والمسرح والفنون . وبالاجمال مظاهر الحياة المقلية والادبية للأمة .

### 

ويمكن القول اجمالاً أن قاسم أمين عند تعرضه لاشكالية التقدم العربي ، بما تشمله من مناحي وقضية المرأة ضمنها ، قد تبنى رؤية الغرب الليبرالي ، وقد انطوت تلك الرؤية في بعض مراحل التطور الفكري له على خطر صريح يتمثل في وضع حد للبعد التاريخي العربي / الاسلامي . أما الليبرالية المسرفة التي انطوت عليها بعض أفكاره الأخيرة – في قضايا التطور الاجتماعي – فإنها تدخل قضية التطور العربي في متاهة كان من الصعب التكهن بنهايتها في مطلع القرن العالى .



### فرح أنطون . . . وبناء الدولة الحديثة

نقل الامام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة في أوروبا وطبقوها على مجتمعهم ، فكان لذلك تأثير أقرى بكثير مما توقع هو نفسه . فقد جسدت تلك النزعة الليبرالية الداعية إلى بناء مجتمع جديد ، الأخذ بأفكار التحرر والاستتارة كما دعت اليها الليبرالية الأوروبية ، ومنها فصل الدولة عن الدين ، وإقامة مجتمع يحترم الاسلام ودوره الكبير في حياة المجتمع . وفي نفس الوقت التعامل مع الشريعة الاسلامية كأحد أسس التشريع وليست مصدرا وحيدا له .

وقد دعا إلى نفس الأفكار فريق من المسيحيين السوريين ، وقد تعاملوا مع هذه الافكار بحكم أنهم أقلية في إطار الدولة العثمانية بمنهج مختلف ورؤية غير مألوفة .

وكان فرح أنطون - شأته في ذلك شأن كثيرين من معاصريه - يعتقد أنه بوسع أفكار الشورة الفرنسية أن تخلص العالم من كافة الشرور السياسية والاجتماعية . بيد أنه أدرك فيما بعد أن مشكلات جديدة عديدة قد ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ويحتاج حلها إلى أفكار جديدة مثمرة . وكان مفعماً بالإيمان بتقوق الاشتراكية ، يرغم أن نظرية الاشتراكية من حيث مكانها في التاريخ تعتبر عنده أقل أهمية من أفكار الثورة الفرنسية .

# فرح أنطون . . . النشأة والأبداع الفكرس

ولد قدرح أنطون (١٨٧٤ – ١٩٧٢) في طرابلس وتضرح في مدرسة كفتين ، وقد عمل بالتجارة مع أبيه في بيع وشراء الأخشاب ، ثم استقل بتجارة لنفسه ، لكنه إبتعد عن هذه المهنة لأنها «لا تتفق مع نوقه ، ولأن الاخلاق اللازمة التجارة ليست فيه ، ولأن نفسه كانت نزوعه إلى الأعمال العقلية» . على نحو ما لاحظ ذلك معاصروه .

ثم تولى ادارة مدرسة أهلية في طرابلس أنشأتها جمعية خيرية الروم الارثوذكس، اكتها لم تكن مدرسة طائفية ، فرئيسها بروتستنى والمدير والناظر مارونيان واستاذ اللغة العربية مسلم ، ولم يكن بها سوى معلم أرثوذكسي واحد ، فتركت هذه المدرسة المختلطة أثراً هاماً في نفوس تلاميدها ، بل وفي نفس معيرها – فرح أنطون – الذي أحس معنى التخلص من التعصب فكتب قائلاً : « . . . إن هذه المدرسة قد تركت أثراً أدبياً لم يبرح نفسه قط ، ولمله كان ذا تأثير على أفكاري في حياتي ، .

وفى طرابلس أسس جمعية أدبية ، ثم أستقر رأيه فى النهاية على أن يتخذ صناعة القام حرفة شريفة ، وهو يعتقد «أنها خير ذريعة لخدمة الشرق ، ويظن أن مسرير القلم خير فى الآذان لإيقاظ أهل الأوطان الشرقية . . . » وكان يعتقد أنه أحد جنود هذه المهة .

وقد نزح أنطون من طرابلس إلى القاهرة في سنة ١٨٩٧ ، إبراكاً منه لموقع منصد في المركز الأوسط لجميع العالم العربي» . . ومنه تنتشير القدمة الأدبية إنتشار الأشعة إلى جميع الجهات، فقد قرر أن يخوض معركته فوق أرضها ، وجاء الاسكندرية في مطلع حياته الفكرية والصحفية في مصر . وبدأ بالكتابة بأسماء مستعارة في عدد من الصحف ، ومن أشهر مقالاته في ذلك الحين مقال نشره بالأهرام بعنوان «دائرة الحق» ووقعه بأسم سلامة . '

ثم بدأ في إصدار مجلة الجامعة في ١٨٩٩ ، وفي البداية أسماها «الجامعة العثمانية» داعياً على صفحاتها كل شعوب الشرق التي تحكمها النولة العثمانية ، للعمل المشترك ضد الغرب الاستعماري ، لكنه كان يروج أيضاً فوق صفحاتها علوم الغرب وكثيراً مما يتردد فيه من آراء ومذاهب .

وازدهرت الجامعة ازدهاراً غير متوقع ، وكانت الجامعة الجامعة أيضاً مجلة « ، . . أصحاب المبادئ الجديدة والذين حرروا عقولهم من القديم ، وكان صاحبها يحاول بها تحرير العقول الشرقية والمذاهب الاجتماعية من ربقة الماضى ، ففاز بعد نضال كبير وأوجد حزياً كبيراً يناصره وهو حزب العصر الجديد ، . عصر الانطلاق والانفادت من كل قيد إلا ما يأمر به المقل والاكتشاف» .

ولما إنتقلت جريدة الأهرام من الاسكندرية إلى القاهرة طلب منه «تقلا باشا» أن يتولى تحرير «صدى الأهرام» في الاسكندرية حتى كاد الصدى يتغلب على الصوت في القاهرة فانتزعه منه من يملك الاثنين معاًه .

ثم أصدر اشقيقته «روز» – زوجة المفكر نقولا حداد – «مجلة السيدات» وكان يعاونها في تحريرها ، وفي عام ١٩٠٧ اقترح عليه ابن عمه الخواجة الهاس أنطون التاجر في نيدويورك أن يرحل إلى أسريكا وأن يمارس

نشاطه الصحفى هناك ، باعتبار أن المغتريين هناك دحقل واسع لبث مبادئ الحرية» . فسافر الثالوث دفرح - روز - نقولا حداد» ليواجهوا مصيراً جديداً ، وهناك أصدروا دالجامعات» جامعة شهرية ، وأخرى أسبوعية بثالثة يومية واكنها سرعان ما توقفت لأسباب سياسية .

وضلال وجوده بأصريكا تبنى فكرة إشتفال المفتريين السوريين واللبنانيين بالزراعة . وحثهم على ذلك وأستكتبهم عرائض تطالب الحكومة الأمريكية بمنصهم الأرض بشروط سهلة . وقد وهب نفسه تماماً لهذا المشروع وجاب أمريكا كلها ، إلى كل مكان يوجد فيه مفتريون يدعوهم إلى إحتراف الزراعة .

وخلال جواته وقع الانقلاب العثماني الشهير فهزه من الأعماق واستحثه على العودة سريعاً . . فالشرق يتحرك ، ولابد أن يواكب هذه المركة في موقعها ، وعاد إلى مصر من جديد ، وفي طريق عودته مر بباريس حيث قابل محمد فريد رئيس الحزب الوطني ، واتفق معه على أن يشارك فور عودته في تحرير محمد الحزب ، واشترك بالفعل في تحرير دمصر الفتاقه و دمصر » و «الوطن» و والاهالي » وغيرها .

وفي هذه الفترة كان فرح يتأجج حماساً ووطنية ورغبة في النضال ضد الاستعمار والدفاع عن مصالح الشعب . وأثار من المعارك الفكرية والسياسية في بداية القرن ما هو أكبر بكثير من سنوات عمره المعدود ، فقد مات عن ثمانية وأربعين عاماً ، وترك من الأعمال الفكرية والأدبية ما يعتبر بحق أحدى عادمات الفكر العربى، لعل أهمها: «الدين والعلم والمال - المدن الشائات» والتي نشسرت سنة ٢٠-١١ وحسمات في ثناياها أفكار الاشتراكية الطوياوية المستمدة من فورييه، كذلك روايته «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس والرجل المريض والاسرائيلية الجميلة فيها» والتي يتصدى فيها بالادانة للغزوات الصليبية لبيت المقدس، و «السلطان صملاح الدين ومملكة أورشليم» وكذلك «مريم وسيشرون»، فضلاً عن دراسته الهامة عن القياسوف العربي المسلم ابن رشد والتي أثارت حواراً وجدلاً فكرياً هاماً مم الامام محمد عبده.

# فرح أنطون وفلسغة ابن رشد

عبر قرح أنطون عن الفكر الأوروبى والمتقدم، في عصره ، مما أدى إلى نزاعه مع محمد عبده في تلك المناقشة الشهيرة التي حملت هذا اللخير على وضع دراسته في الاسلام والمسيحية . كان مصدر الشلاف دراسة طويلة عن حياة ابن رشد وفلسفته نشرها فرح انطون في مجلته والجامعة، ويدل اختيار هذا الموضوع على تأثير الفيلسوف الفرنسي – رينان – عليه ، فهو الذي ترجم «هياة يسوع» لرينان ، وقد حرص في كتابته عن ابن رشد أن يلتزم الذي رسمه معلمه ، فالآراء العامة التي أدلى بها كانت أراء رينان نفسها تقريباً ، من ذلك قوله د . . أن بالامكان حل والنزاع، بين العلم والدين ، وذلك بتحديد الصقل الشاص بكل منهما .

عمله وتطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه . فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختيار ، وحقله هو العالم المخلوق ، أما القلب ، فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتقحص أساساتها ، ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الأخرى . وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه ، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر ، وألا يتجاوز الواحد حدود الآخر . . » .

ويحكى قرح أنطون وقلبه يقطر دماً ، محنة ابن رشد ، وكيف اجتمع فقهاء «قرطبة» وقضاتها ليجادلوا ابن رشد في تحضور الخليفة المنصور ثم قرروا في النهاية « . . أن تعاليمه كفر محض ، ولعنوا من يقرأها وقضوا بنفيه من قرطبة» .

ويدين فرح ذلك كله مؤكداً أنه د . . . لا يجوز للناس أن يمنعوا العقل البشرى من الانطلاق في جو الفكر لطلب الحقيقة والعلم والنور بالآلات المقلية التي منحه الله إياها دون تضييق على هذه الآلات وايقافها في مجراها . . واذلك يجب على كل واحد من البشر أن يمتمل رأى غيره وإن كان مخالفاً لرأيه .

ثم يشرح السبب الذي من أجله يكتب عن ابن رشد ، فيقول : « . . إن غرضه إنما هوتقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة . . . لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني إن دينه أفضل من دينه ، فهذا أمر قد مضى زمانه . . فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذي يقضى) بأن يحترم كل فريق رأى غيره ومعتقده .

ويرغم محاولة فرح أنطون أن يطرح الأبعاد الفلسفية لأفكار ابن رشد بقدر من الفعوض خشية أن يعرض نفسه للوم شديد من مجتمع لا يحتمل مثل هذا الجدل في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية ، فقد قامت الدنيا وهاج عليه بعض علماء الفكر الاسلامي والمسيحي على السواء ، وبخل في معركة شهيرة مع الإمام محمد عبده التي قيل أنها واحدة من أشهر المحاورات الفلسفية في تاريخ مصر الحديث .

### أسس بناء الدولة المديثة

شائته شان مفكرى النهضة حاول فرح أنطون أن يطرح السؤال التالى: ما هو العمل في « . . . هذه التالى: ما هو العمل في « . . . هذه الفوضي الأدبية والاجتماعية السائدة الآن؟ . . يقولون المكومة ولكن الحكومة في مصر مقيدة اليدين بقيد داخلي هو قيد الاحتلال ، وقيد خارجي هي قيد المعاهدات الأوروبية . . يقولون الأغنياء ولكن ماذا فعل الاغنياء إلى اليوم وما الوسيلة إلى تصريك قلوب الأغنياء واستحثاث هممهم؟ » .

وبوصفه مدافعاً عن الديمقراطية الحقيقية ، ومناضداً ضد التفاوت الاجتماعي ومن أجل العدالة الاجتماعية ، رأى فرح أنطون سبب الشرور الاجتماعية ، في تمتع أصحاب الأعمال بسيطرة استبدادية على العمال ، يساعدهم في ذلك إمتالكهم للآلات والمصانع مسع الاحتفاظ بهذه السيطرة ، لكنه يربط كل معركة يخوضها بالقضية الاساسية ، قضية

الصراع من أجـل مجتمع أفضل للانسان ويدعو كل العلماء الشرقيين إلى التفكير أيضاً ، بحثاً عن المبادئ التي قد تقود إلى هذا المجتمع .

ويحدد أسس الدولة الحديثة ، القادرة على مواجهة هذه الأمراض الاجتماعية ، بأمرين : الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث . ويعطى مثلاً على هذا التغير بدراسة أسباب هزيمة الحركة الوهابية على يد جيوش محمد على . ويدعو إلى خلق الولاء القومى والقصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . وفي هذا قوله : دفلا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية ، وعدم إحداث أي قدر من التناقش بينهما » .

وفي هذا تكمن ، ضمناً ، نظرية فرح أنطون في الدولة ، فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة . ويجب أن تقوضي بقوانينها وسياستها السمادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم . ولا يمكنها أن تحقق ذلك ، إلا إذا كانت السلطة السياسية مستقلة عن أي سلطة أخرى دون الصدام مم معتقدات المجتمع وقيمه الأخلاقية .

ويحدد فرح أنطون الضمانات الكاملة لقيام المجتمع الجديد بعد ذلك ، على أساس القيام بمهمتين :

الأولى: تتعلق بفصل السلطات في المجتمع ، وهو بذلك يعرض لتظريته الديمقراطية . فالحكم لا يحكم وفقاً لإرادته الخاصة أن معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية المثلى الشعب .

والشعب يجب أن يكون سيداً ، وإلا ساد الاستبداد أو الفوضى . ولمثلى الشعب حكمة أوسع من حكمة أى حاكم منفرد ، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أى واحد منهم بمفرده .

لذلك يجب أن يكون مجلسُ النوابِ أعلى من السلطات الدينية وأعلى من الحاكم نفسه .

المهمة الثانية: الدعوة إلى نشر التعليم والزاميته ، ويربط معركة التعليم بالمعركة ضد الاحتلال الانجليزى . . . ويقول : « . . أما إدخال الرامية التعليم بالمعركة ضد الاحتلال الانجليزى . . . ويقول : « . . أما إدخال الرامية التعليم إلى القطر المصرى فيخيل لنا أنه أصر أصعب وأسهل مما . . نقول أصعب لأن المكرمة المصرية لا تستطيع الإنفاق كما تشاء ، إذ هي مقيدة بعراقبة مالية أجنبية ، ونقول أسهل لأن قناطيرها الذهبية المقتطرة الموفرة في صندوق الدين كفيلة لها باخراج هذا المشروع إلى حيز الفعل ، إذا أقدمت عليه وطلبت من الصندوق بإلماح الأموال اللازمة له . . ونحن على يقين بأن الرزير الذي يقود إلى هذا العلم العظيم يخلد أسمه في تاريخ مصر ويستحق أن يلقب بالمحسن إلى الأمة المصرية . . ولكن على يقوم في مصر هذا الوزير . أم تعنع الحالة الحاضرة من قيامه فييقي الشعب المصرى بلا نور ولا علم إلى ما شاء الله ؟ » .

#### 

إننا نسمع ، وترى من خلال دراسة الأعمال الفكرية لقرح أنطون ، نغمة هي أكثر من مجرد صدى لعلميه الأوروبيين ، أنها التعبير عن وعي سياسى ايجابى عند مفكرى مرحلة النهضة ، وعند المسيحيين العرب منهم على وجه خاص .

لقد بقرا مدة طويلة مكتفين بالا يتدخل أحد في شؤونهم ، مكرسين مواهبهم السياسية لمعالجة شؤون بطريركياتهم المُعقدة ، لكن فرح أنطون المحافظة من المحافظة ، لكن فرح أنطون المحافظة على فصل بين السلطات ، لم يطالب بعدم إضطهاد المسيصيين ومنصهم حقوقاً متساوية فحسب ، بل طالب بمجتمع يتسنى لهم قيه القيام بعور إيجابي . أنه يسعى إلى دمج الاقلية المسيحية ضمن صفوف الشعب العربي المسلم ، وهو بذلك يسعى جاهداً للتمييز بين المسيحيين الشرقيين وبين المرسلين الفربيين ، وبنوع خاص ، بينهم وبين العول الأوروبية التي كانت تستخدم الدين لأغربين ، وبنوع سياسية ، تستهدف تفتيت وحدة العالم العربي والاسلامي ، وهدو بهذا لا ينكر فضل بعض رجال الدين المسيحي الفربيين ، لكنه بوعي عربي مستنير ، لا ينسي أيضاً ضررهم السياسي في مجتمع كان مشحوناً بعوامل القلب والتوتر ؟

«17» محمد لطفى السيد . . . فيلسوف الليبرالية العربية

#### محمد لطفي السيد . . . فيلسوف اللبيرالية العربية

عكس الفكر الفلسفى و) لاجتماعى فى مصر خصوصية معينة الشخصية العربية ، نشأت من التفاعل بين الشرق والفرب ، أى بين التقاليد والتفكير الشرقى الراسخ ، وبين بعض الجوانب المختلفة لنمط الحياة الأوروبية .

ومن المعروف أن الصضارات تتفاعل في مجرى التطور التاريخي ، ومع الادراك أن النتيجة تكون دائماً لحساب الثقافة الأقرى .

ومع نشوء الرأسمالية في أوروبا ، وفي إطار عملية التشكل السوق العالمية جرى تدويل وسائل الانتاج والسلع الاستهلاكية والمواصلات ، وتم دمج الأسواق المحلية والاقليمية ، وترافق مع ذلك إنتقال المعارف ونمط الأفكار الأوروبية في المجتمع الشرقي ، كما وضح أن تطور السوق العالمية سيصبح أساساً لتطور المدنية المالمية بما تشمله من أشكال الوحدة والمسراح ، والاتفاق والاضطراب .

وقد استوعب الشرق عناصر من ثقافة الغرب البورجوازية ، وشملت أجزاء عديدة منه علاقات إرتباط تحكمية بمراكز الفكر المربى ، فقد ارتبطت الرؤية الليبرالية في الأقطار العربية – تاريخياً – بالتأثير الغربى من خلال عدة روافد فكرية بدأت في القرن التاسع عشر ، وبدأت إحدى هذه الروافد على إستحياء من خلال البعوث التي ارسلت إلى أوروبا في

أوائل القرن التاسع عشر ، وكان رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى ، من نماذجها ، وقد ظل هذا الراقد مستمراً ، وتمثل بأحمد اطفى السيد وقاسم أمين وطه حسين وغيرهم فى أوائل القرن الحالى ، وقد بدأ واستمر الراقد الفكرى الثانى من خلال طلاب الدارس والمعاهد الأجنبية والمدارس التبشيرية على الأرض العربية نفسها منذ أواخر القرن الماضى ، وأهمها الجامعتان الاميركيتان فى بيروت والقاهرة والجامعة اليسوعية فى بيروت .

### لطفى السيد . . . سبرة ذاتية

ولد أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) فى قرية القرين بمديرية الدقهلية من عائلة من الفلاحين تتمتع بزعامة محلية تقليدية كعائلة استاذه محمد عبده ، لكن عائلة لطفى السيد كانت أحس حالاً ، إذ شغل أبوه وجده مركز العمدة فى القرية ، وجاز والده على لقب باشا وورث مع منصب العمدة مساحات كبيرة من الأرض .

وكانت تربيته الأولى تربية قرآنية ، لكنه عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره أرسل إلى مدرسة قانوية في القاهرة ، وفي ١٨٨٨ دخل مدرسة الحقوق ، وكانت معاهد الحقوق في البلاد العربية بمثابة مراكز للفكر والعمل السياسيين ، فكان بين رفاق لطفي السيد نقر ممن سيبرزون فيما بعد في الحياة المصرية ، أمثال مصطفى كامل ، زعيم الحزب الوطني ، ويثرون باشا وصدقي باشا اللذين شفلا مركز رئاسة الوزارة ، كذلك طلعت

حرب باشا الاقتصادي المسري الكبير.

وفى هذه الصقبة ، التقى لطفى السيد بالامام محمد عبده وأصبح صديقه وتلميذه . وكذلك تعرف بالافغانى فى أثناء زيارة قام بها إلى اسطنبول ، فأعجب به كثيراً برغم اغتلاف السبل بين الرجلين ، وبعد إتمام دراسته ، استمر بخدمة الحكومة عدة سنين ، ومع أنه لم يستمتع كثيراً بهذه الخدمة ، فقد كان مديناً لتلك السنوات بمعرفته الحميمة بكل نواحى الحياة المصرية .

وفي هذه السنوات أيضاً ، أرسى أسس معرفته بالفكر الأوروبي ، وقد تجلى في كتاباته تأثير قراءاته الواسعة التي كان بعضها لا يثير الدهشة إذ ذاك ، كقراءة روسو وكونت وجون ستيوارت مل وسينسر المألوفة لدى المصريين المثقفين في زمنه ، لكنه قرأ «أضلاق أرسطوه أيضاً ، وحركت مشاعره بعمق كتابات تواستوى التبشيرية الأخيرة .

وبعد أن أعتزل خدمة الحكومة ، دخل الحياة العامة كعضى مؤسس لعزب الأمة ورئيس لتحرير والجريدة ، وجاء كل ما كتبه تقريباً في شكل مقالات والجريدة و استطاع بها - إلى حد ما - تكوين وعي والأمة المصرية » الخلقي .

وفى عام ١٩١٥ – عند بدء الحرب الأولى بعام – توقفت الجريدة عن الصدور ، فعين مديراً للمكتبة الوطنية ، وعندما تأسس الوفد ، جذبته الحياة العامة اليها مجددا ، إلا أنه سرعان ما ابتعد عن السياسة بسبب خلافات حزيية مع سعد زغلول ، وظل طيلة العشرين سنة اللاحقة يعمل

فى الجامعة المصرية التى أسهم فى تأسيسها خلال السنوات الأولى من القرن ، وعندما أعيد تنظيمها فى ١٩٢٠ ، أصبح استاذاً للفاسفة فيها ثم رئيساً لها ، ولما بلغ السبعين من العمر تقاعد عن العمل العام ، حتى توفى فى مطلع عام ١٩٦٣ حائزاً من حكومة الثورة على لقب استاذ الجيل .

وقد ترجم في اعوامه الأخيرة كتاب والأخالاق إلى نيفوم وخس» لارسطو ، وام يتح له أن يضع كتباً بقلمه ، بل جمعت مقالاته الدورية المنشورة في عدد من المجالات في عدة كتب في : تأمالات ، صفحات مطوية ثم ومنتخبات أحمد لطفى السيد» وقام بالاشراف على إعدادها المفكر المصرى اسماعيل مظهر ، لذلك يصعب الحكم النهائي على آراء مفكر بناء على كتابات قصيرة نشرها وفق ظروف مختلفة ، وام يكن مضطراً فيها إلى الدفع بآرائه حتى نتائجها المنطقية .

### الليبرالية تصنع أحزابها

بعد فترة نقاش طويلة ، بدأت بعض الروافد الفكرية الليبرالية تثمر حركات سياسية عمادها الطبقة الوسطى الجديدة التى تألفت من المحامين والمعلمين والاطباء والمسحفيين والكتّأب . وفي البلدان التي كانت ما تزال تحت السيطرة المثمانية في أوائل هذا القرن ، كان الهدف الأول لهذه الحركات السياسية هو الحكم الذاتي في اطار الضلافة والاصلاحات التيابية والدستورية ، ثم تطورت دعواتها في المشرق إلى مطالبات قوية مستقلة .

أما في البلدان التي وقعت في براثن الاستعمار الأوروبي ، فقد كانت أهداف هذه الحركات السياسية من الاستقلال الوطني والسقراطية السياسية . فغي سنة ١٩٠٧ ، أخذت فئات من كبار الملاك المصريين تتنظم رسمياً في أحزابُ ، فقد أنشأ اتباع مجمد عبده – خاصة تلاميذه في الرحلة الاصلاحية من حياته – حزياً قائماً على مبادئه ، وأطلقوا عليه اسم «حرّب الأمة» . فقي ٢١ سيتمبر من نفس العام نشرت صحيفة «الجريدة» وثيقة تأسيس حزب الأمة ، عقب إجتماع في مقر الجريدة ضم عدداً من كيار الملاك على رأسهم محصود سليمان باشا ، وحسن عبد الرازق باشيا ، وعلى شعراري باشا ، وأحمد لطفي السيديك ، وألقى حسن باشا عبد الرازق وثيقة تأسيس الحزب التي صاغها لطفي السيد ، ومن هذه الوثيقة تتضبح معالم فكر دهرب الأمة، الذي من فكر كبار الملاك كفكر تصالحي ، وتبدو أيضاً ملامح فكر لطفي السيد – فيلسوف المزب - التي تدور حول أسلوب المهادنه ونبذ المنهج الثوري الانقلابي . تقول الوثنقة :

د . . . إن السنن الآلهية والنواميس الطبيعية قضت أن يكون رقى كل أمة على يد مجتمعات من أولى الرأى فيها يبحثون في الوسائل التي تؤدى إلى سعادتها» . وكبار الملاك الذين حضروا ذلك الاجتماع يعتبرون أنفسهم دأولى الرأى» في مصر . إذ يقواون في الوثيقة : درينا» على هذه القاعدة اجتمعنا واتفقنا على إصدار جريدة نتطق بلسانتا» وهم يعتبرون العزب إلذي أعلنوا تأسيسه في ذلك اليوم حزب الأمة كلها لأن هذا الحزب كما

تقول الوثيقة «يضم بين طرفيه أغلبية رؤساء العائلات في هذا البلد» وهم وحدهم ، وبصفتهم «رؤساء العائلات» يمثلون الأمة وينكرون على غيرهم المحق في تمثيل الأمة بما في ذلك «صحيفة تقول أنها تعبر عن أفكار حزب يسمى الحزب الوطني» – حزب مصطفى كامل – فليس هناك ، « . . من يعرف من أحوال امتكم ما تعرفون ، ولا يمكن لإحداها أن تمثل ما تعرفون ، ولا يمكن لإحداها أن تمثل ما تعرفون .

أما خطة الحزب - أى برنامجه - فهى خطة تصالحية تقوم على «الحق الطبيعى لكل أمة فى أن تشترك مع حكومتها فى جميع الأعمال العامة» ومعروف أن الحكومة التى كانت قائمة فى ذلك الوقت هى حكومة سلطات الاحتلال البريطانى ، فيكتب أحمد لطفى السيد بصحيفة الحزب «الجريدة» قائلاً: « . . سياستنا مع الانجليز لا تخلو من أحد وضعين : إما سياسة عناد وعداء ، وإما سياسة مسالة لا استسلام . ولا شك أن سياسة المعاندة عقيمة . . ، فلم يبق إلا سياسة المسالة والمحاسنة مقرونة بالمحاسبة ، وأول مظاهر المحاسنة هو المجاملة فى المعاملة» !

ولأن المركبة أساساً بالنسبة لمزب الأمة كانت مع الأوتوقراطية المطلبة ، ولأن كوادره كانت في أغلبيتها من الطبقات الوسطى الميسورة أو البورجوازية الجديدة ، فإن المسألة الاجتماعية لم تكن شغلها الأساسى ، أو بتعبير أدق لم تكن العدالة الاجتماعية بمعناها التوزيعي في مقدمة : هموم هذه القيادات .

فقد كانت الصريات الدينية والساواة أمام القانون ، والمشاركة

السياسية من خلال التمثيل النيابي ، والفصل بين السلطات ، كان صلب إهتمام هذه التيارات الليبرالية وتجسيماتها الحزبية . وكانت تلك الرؤية هي نفسها نظرة أحمد لطفي السيد للأمور ، فهو يعتبر تدخل الحكومة في مشاكل الاقتصاد والمُتعم شيئاً مرفوضاً لا ينتج عنه سوى السوء ، فيقول صراحة : و . . . إن الحس قد أثبت بالأمثلة اليهمية ، أن الحكومة في كل أمة ما وايت عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها – وهي : البوليس والقضاء والدفاع عن الوطن – إلا اسات منه تصرفاً ،

ثم يهاجه الاشتراكية صراحة كما لوكانت ضد الحرية ، فيقول : «

. . . اتركونا من لآلئ المذاهب الاشتراكية ، فنحن إلى الحرية أحرج منا
إلى أى شئ آخر . . . إن كل ما نحن فيه من سوء الحال ، أخلاقية كانت
أو اقتصادية أو سياسية ، إنما سببه الأصيل ، نقص الحرية في نفوسنا
نقصاً فاحشاً ، جرّه علينا الاستبعاد القديم أو الاشتراكية المكرسة » .

ويأتى دفاعه عن حق الملكية الفردية دفاعاً شرساً ، كحق أساس في المذهب الليبرالى – مذهب الحزبيين – فيقول : « . . . ليس الشارع – المُشرَع – أن يسلب فرداً أوطائفة حق الملكية ، كل إمرى له حق في أن يملك من المروض والنقود والأسوال الثابتة والمقوق . ذلك حق أصلى ليس الشارع أن يقربه ، وليس له أن يحد التصرف فيه مع الأهلية ، إلا في منفعة عامة ، وفي حدود الضرورة وتفادي الأضرار ، فتقديس حق الملكية ، وإجتناب مساسه من الشارع

### ملامح التغريب عند الليبرالية العربية

لم يتفرد قاسم أمين في دفع فكر محمد عبده في إتجاه التغريب ، بل
كانت هناك فئة ممن احتفظوا بالولاء الفكرى لمعلمهم ، غير أنهم أخذوا
يعدون العدة لمجتمع علماني بيبقي فيه الاسلام محترماً ، لكنه لا يكون
للوجه للقانون والسياسة ، وقد عرفوا في السنوات الأولى من القرن
العشرين بدحزب الإمام، القائم على مبادئ سياسية مستمدة من تعاليم
الإمام محمد عبده ، وكان على رأس هذه المجموعة أحمد لطفي السيد ،
ومنصور فهمي واسماعيل مظهر . أما القضايا التي روج لها هؤلاء

أولها: التغريب بالمعنى الخاص الضيق لهذه الكلمة ، أى نبذ الشرق والعرب والاسلام واللحاق مباشرة بالمنية الغربية بكل حسناتها ويكل سيئاتها ، وقد ارتبط أديهم مفهوم التغريب بمفهوم «القومية المسرية أو القرعونية» الضيق المعادى صداحة لكل إنتماء عربى وشرقى تاريخى أو دينى أو أديى .

وام يكن العداء للعربية «القصمى» ومعركة «القديم والمديث» إلا وجهاً لظاهرة التغريب بهذا المعنى .

وكان لطفى السيد ، كفيره من المفكرين المصريين ، لا يحدد الأمة على أسساس اللغة أو الدين ، بل على أسساس الأرض ، وهو لم يفكر بأمسة اسلامية أو عديية ، بل بأمة مصدية ؛ أمة القاطنين أرض مصد ، اذ وعى ، كالطهطاوى ، استمرار التاريخ المصدى ، فامصد فى نظره ماضيان : الماضى الفرعونى والماضى العربى ، ومن المهم أن يدرس المصديون الماضى الفرعونى ، لا للاعتزاز به فحسب ، بل لأنه أيضاً يلقنهم «توانين النمو والتقدم» .

وهنا نجد صدى لفكرة الطهطاوى القائلة بأن مصدر القديمة كانت حائزة كمصدر الحديثة ، على سر التقدم الدينوى . اذلك لم يذكر - لطفى السيد - العرب إلا نادراً ، بالرغم من عطفه عليهم واحترامه لهم واشتراكه بعض الشئ مع محمد عبده فى الاعتقاد أن الاسلام والمجتمع الاسلامى لا يوجدان على نقاوتهما إلا فى الجزيرة العربية ، ولم يكن يعتبر المصريين جزءا من الأمة العربية .

ثانيها: الليبرالية ، بحيث تُحرر العقول من كل سلطة عقلية سابقة ، وينظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والانسان نظرة عقلية منفردة مدعومة بالفكر الوضعى الشائص ، صريصة على الصفاظ على الملكية الفردية ، والمشاركة في التمثيل السياسي عن طريق مجالس النواب ، دون التطلع إلى مواجهة حاسمة مع القوة السياسية المهيمنة على السلطة حتى الركانت سلطة الاحتلال .

لقد انتقد لطقى السيد المكم البريطاني لا لأنه أجنبي ، بل لأنه مُطلق ، فالمنافع التي جليها ذلك المكم لمسر لم تكن موضوع شك – على هد تعبير لطفى السيد – لكنه رأى أن امسلاح الشؤون المالية وتحسين

الأوضاع الاقتصادية لا يحل القضية السياسية الحقيقية ، وهى غياب المحلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين ، . . فقد كان حكم كرومس أوتوقراطياً ، قائماً آخر الأمر ، لا على الاختيار الحر ، بل على الاسلحة البريطانية ،

ثالثها: العلمانية ، وقد تبلورت في الدعوة الصحيحة إلى تأسيس الدستور على «القانون الوضعي» ، وتأسيس «الدولة» على قواعد «عصرية غربية» ليس للدين الاسلامي الدور الاساس فيها ، أو بتعبير مشهور «فصل الدين عن الدولة» . وفي هذا يقول لطفي السيد : « . . . است معن يتشبثون بوجوب تعليم دين بعينه أو قاعدة أخلاقية معينة ، ولكن أقول بئن التعليم العام يجب أن يكون له مبدأ من المبادئ يتمشى عليه المتعلم من صغره إلى كبره . وهذا المبدأ هو الخير والشر وما يتفرع عنه من القروع الاخلاقية . لا شك في أن نظريات الخير والشر وما يتقرع عنه ولكن الواجب على كل أمة أن تعلم بنيها نظريتها هي في هذا الشائن . فعندنا (في مصر) أن مبدأ الخير والشر راجع إلى أصل الاعتقاد بأصول الدين ، فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الاخلاقية هو قاعدة اللين ، فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الاخلاقية هو قاعدة التعليم العام» .

وهكذا نرى أن لطفى السيد تخلى عن أول مبدأ من مبادئ مصد عبده واستعاض عنه بمبادئ جديدة ، كما أخذ يطرح اسئلة جديدة لا تدور حول الشروط التى تؤدى إلى إزدهار المجتمع الاسلامي وانحلاله ، بقدر ما تدور حول الشروط التى تؤدى إلى إزدهار أى مجتمع أن إنحالله ، وكذلك لم تكن

المُضاهيم التي أجاب بها على هذه الاستلة مضاهيم الفكر الاسلامي ، بل مفاهيم الفكر الأوروبي حول التقدم والمجتمع الأفضل .

#### 

يظل المثلث الرئيسي لليبرالية العربية في طورها الأول ، ووفق رؤية لطفى السيد ، هو إهمالها لقضية العدالة الاجتماعية ، ومعاداتها الضمنية والصريحة لأى تغييرات جنرية تتعلق بإعادة توزيع الثروة ، أو تدخل الدولة في الاقتصاد وأخذ زمام المبادرة في مشاريع تتموية كبرى ، فضلاً عن فهم مغلوط نسالة الأمة العربية ، وعدم ادراك العلاقة العضوية بيد كل قطر عربي وبقية أجزاء الوطن العربية أغلب أمراض الليبرالية الغربية أغلب أمراض الليبرالية الغربية ، خاصة بعد أن ظهرت عيوبها في التطبيق في بداية القرن العشرين ، هذا فضلاً عن أن الليبراليين العرب لم يعوا العلاقة العضوية بين الليبرالية الغربية وحركة الاستعمار الغربي بكل أشكاله ، كما أفضوية بين الليبرالية الغربية وحركة الاستعمار الغربي بكل أشكاله ، كما أفرزتها الصراعات الاجتماعية في أوروبا في مطلع القرن الحالي . .



زجيب عازورس . . . اليقظة العربية

#### «IV»

### نجيبب عازورس . . . اليقظة العربية

لم تظهر القومية العربية كحركة لها أهميتها وأهدافها السياسية ، إلا في أواخر القرن التاسع عشر . فحتى ذلك التاريخ ، كانت مصالح العرب داخل الدولة العثمانية ونشاطاتهم السياسية موزعة بين الحركات العامة المتصارعة داخل الامبراطورية العثمانية بشكل سافر أولاً ثم بشكل خفى طيلة عهد السلطان عبد المميد . فمن جانب ، وقف السلطان يؤيده من كانت مصلحتهم تقضى بالإبقاء على النظام القائم ، ومن كانوا يعتقدون أنه لا يمكن المحافظة على وحدة الامبراطورية إلا بقوة السلطان وسيطرة العنصر الاسلامي ، وأنه لايصون ما تبقى من وحدة الاسلام واستقلاله إلا

وهكذا كان بين مستشارى السلطان ومؤيديه الأقربين عرب أمثال أبو الهدى الصيادى – المخصم اللاود الكواكبى – المنفذ اسياسته الدينية ، وعزت باشا كاتم أسراره ومدير أموره السياسية .

لكن كان هناك من يعتقد أنه لا يمكن المحافظة على الدولة العثمانية إلا بتحويلها إلى ملكية دستورية ، يتمتع فيها بحقوق متساوية المسلمون وغير المسلمين وغير المسلمين وغير المسلمين والاتراك .

وقد ظهرت هذه الفكرة أولاً لدى والشباب المشمانيين، في باريس وإندن ، ولدى رجال النولة المملمين النين قاموا بانقلاب ١٨٧٥ بقيادة مدحت باشا ، واضعين بذلك موضع التنفيذ أول تجرية دستورية . لكن بعد إخفاق هذه التجربة وعودة السلطان إلى الحكم الفردى المستبد ، إنهارت المقارمة المنظمة وأخذ الاستياء يعم في الخفاء .

في هذا المناخ تردد معظم الكتاب المسيحيين في دفع التفكير المناهض السلطان إلى حركة سياسية ، وفي التحدث عن دأمة عربية» . إذ أنهم تضوفوا من أن تنتهى القومية العربية إلى شكل جديد من أشكال التسلط الاسلامي . ولم يكن بإمكانهم إزالة هذا التضوف إلا بإحدى طريقتين : الأولى أن يوافقوا الاكثرية المسلمة ، شأن الاتليات أحياناً . والثانية أن يصبوا في قالب مفهومهم العروبة ، محتوى يحمل سمات وملامح خصوصية دابنانية أن سورية» . فيطموا بامة عربية تكن منقصلة عن أساسها الديني ، وتضم – بدون أي وجه من وجوه التفرقة – المسلمين والمسيعين ، وتتمتع بحماية كاملة من قبل أوروبا الليبرالية .

# نجيب عازورس . . . سيرة ذاتية

لقد اختار الطريقة الثانية نجيب عازورى (۱۸۷۰ – ۱۹۱۱) الكاثوليكى السورى ، والمريى تربية فرنسية كمعظم رفاقه ، وقد ولد في عازور ، وهي قرية في جنوب لبنان ، ويدعى والده جرجس حنا عازورى ، وكان شقيقه يوسف العازورى قسيساً درس في كلية عينطورة الكاثوليكية ، التي كانت تدار آنئذ من العازاريين الفرنسيين .

تزوج عازوري من شقيقة بشارة حبيب ، مترجم والي بيت المقدس ،

ويذكر أحمد بولمحم في تقديمه لكتاب ديقظة الأمة العربية وأن نجيب عازوري كانت له ابنة تدعى كورنيليا تزوجت فيما بعد من أحد وجهاء غزة ، وابن يدعى أنطوان عمل بعدنة مفتشاً لبعثة أمريكية علمية في بنغازي . وقد تخرج عازوري من المدرسة الملكية في اسطنبول ، وهاز في العشرين من عمره على دبلوم مدرسة الدراسات العليا في باريس ، ويمساعدة عضوين من أعضاء البرئان العثماني عين مساعداً السوالي بيت المقدس ،

ويذكر عازورى في سيرته الذاتية «أنه ترك فلسطين إلى محسر في ١٩٠٤ بعد أن قدم تقريراً إلى السلطان عبد الحميد عن سوء الحكم الفاضح والفساد تحت إدارة كاظم بكه ، وبدأ في مصر حملة عنيفة ضد الوالى في جريدة قاهرية تسمى الإخلاص أسسها إبراهيم عبد المسيح في ١٩٠٥ ، لقد دفع هذا العداء الوالى التركى ، أن يرسل وكيلاً سرياً إلى القاهرة لاغتياله ، وهي محاولة أحبطتها الشرطة السرية الإنجليزية / المدرة .

وبعدئد حكم عليه بالإعدام من قبل السلطات العثمانية لكن الإدارة الإنجليزية / المصرية رفضت تسليمه الباب العالى . وبعد ما لا يزيد على شهور قادتال ترك عازورى القاهرة لأسباب مجهولة إلى باريس حيث وصلها في نهاية ١٩٠٤ .

وفي عام ١٩٠٥ نشر كتابه ديقظة الأمة العربية، في باريس ، وأنشأ --وفق روايته -- دالحزب القومي العربي، الذي يتحدث باسم دعصبة الوطن العربى» ، ثم أصدر نشرة شهرية «الاستقلال العربى» بين نيسان / ابريل ١٩٠٧ وأيلول / سبتمبر ١٩٠٨ وصدر منها ١٨ عدداً . وبعد إعلان دستور ١٩٠٨ بعد عودة جماعة تركيا الفتاة إلى السلطة ، عاد إلى يافا ورشع نفسه لمجلس المبعوثان – الانتخابات البرلمانية – ولكنه فشل .

وفي مصر ، حيث أسس عازوري محفلاً ماسونياً ، عارض الأفكار السياسية لمصطفى كامل ، وساند بقرة «حرب الأحرار المسرى» الذي أسسه محمد واجد بك ، الذي كان شعاره السياسي : «الأمن في محسر بالاتفاق مع سلطة الاحتلال ، وكانت أفكار عازوري تتناقلها الجرائد والمجالات الفرنسية مثل : «مجلة المجالات» ، و «صدى باريس» و «الوطن» . وكان في مصر الوقت ما «وزير خارجية» حزب مصر الفتاة ، ومات في القاهرة صنة ١٩٩٦ .

ویعتبر کتاب عازوری دیقظة الأمة العربیة» - وهی الکتاب الوحید له - المم مفتاح اشخصیته وطریقة تفکیره ، ولم یترجم الکتاب إلی العربیة إلا حدیثاً ، ویذکر عازوری فی کتابه ثلاثة کتب أخری کان ینوی کتابتها لکنها لم تر النور قط . لکن عناوینها تلقی ما یکفی من الضوء علی نوع الکتب التی آراد أن یکتبها :

- الوطن العربي . دراسة متعمقة للحالة الراهنة ومستقبل البلاد العربية : الأسيوية .
- العراة الأجنبية ومسألة أماكن العبادة في الأرض المقدسة . خلاصة تاريخية واستعراض الوضع الراهن .

الخطر اليهودي العالمي . كشوفات ودراسات سياسية .
 وهي عناوين تنبئ عن النقاط الرئيسية لفكر عازوري السياسي .

# الإطار الأوروبس للنغضة العربية

تجد في كتاب عازوري المنشور باللغة الفرنسية في ١٩٠٥ بعنوان 
ويتظة الأمة العربية، ، تعبيراً كاملاً عن آرائه ، فهو يقول : إن هناك أمة 
عربية واحدة تضم مسيحيين ومسلمين على السواء ، وبأن المشاكل الدينية 
التي تنشأ بين أبناء أديان مختلفة إنما هي بالحقيقة مشاكل سياسية 
تثيرها قوى خارجية لمصلحتها الخاصة ، وبأن المسيحيين لا يقلون عروبة 
عن المسلمين ، وبأن من الضروري أن تقوم كنيسة مسيحية عربية صرف ، 
أي كنيسة كاثوليكية عربية ، تحل محل الطوائف المتعددة الحالية التي 
تمارس العبادة والتفكير باللغة العربية . وهو يدافع عن المسيحيين 
الأرثونكس الناطقين بالضاد ضد الزعامة الاكليريكية اليونانية : وقد تناول 
عازوري في كتاباته ثلاث قضايا هامة هي :

أولاً: وحدة المتصر العربي : ركز عازورى الهجوم على المكم التركى ووصف بأنه ظالم ، وأن العرب لم يجنوا منه إلا الضرر وأنه أخر تقدم البلاد العربية ، وأن عبد الحميد أكثر السلاطين سوءاً في استبداده وجهاز جاسوسيته . وهو يكرر الاشارة إلى كرة العرب دوغيرهم الترك ، وبيين أن العربي لم يتحمل الاستعباد مطلقاً وليس له مثيل بين الأمم في تتممه بالحربة ، وأنه يعتز بأمااته ويفضر بدمه ، ويقول عازوري : أن

العرب يرددون على مسامع الترك أن « · · النبي عربي والقرآن عربي ولغة ا السماء عربية» ،

ولهذا السبب حملت صفحة الفلاف من كتاب عازورى شعار: «بلاد العرب ، كردستان للإكراد ، أرمينيا للأرمن ، بلاد الترك الترك ، البانيا للالبانيين وجزر الأرخبيل اليونان ، ومقنونيا مقسمة بين اليونانيين والمسرب والبلفاره ، حسسب رأى عازورى «سيؤلف العرب ، أى الأمة العربية ، امبراطورية عربية تمتد من نجلة والفرات إلى برزخ السورس ومن المتوسط إلى بحر عُمان .

بعبارة أخرى ستضم الامبراطورية العربية بلاد ما بين النهرين وسورية وفلسطين وشبه الجزيرة العربية . وستحترم هذه الامبراطورية العربية المستقبلة الحكم الذاتى للبنان واستقال امارات اليمن ونجد والعراق جميعها . ويجرى التنازل عن أى مطالب اقليمية للامبراطورية العربية إلى الغرب من قتال السويس» .

وهو يرى أن حدود الأمة العربية تشمل جميع البلدان الناطقة بالعربية في أسيا ، دون بلدان مصر وشمالي أفريقيا التي كانت واقعة خارج نطاق إمتمامه كقومي عربي .

وقد أوقعه هذا الفهم القاصر في فهم أبعاد المسألة القومية ، إلى أن 

د . . مصر في نظره لم تكن عربية بكل معنى الكلمة ، كما أن الوطنية التي 
نادى بها مصطفى كامل كانت وطنية كانبة ، موالية للصركة الاسلامية والحركة المثمانية « – ووصل الأمر

بعازوری إلی القول بأن «المصریین غیر جدیرین بعد بأن یحکموا أنفسهم بأنفسهم وعلیهم أن یکونوا شاکرین علی تمتعهم بإدارة بریطانیة صالحة و ! !

ثَانياً : أسس النهضة في النولة العربية العديثة : يكتفي عازوري برسم الخطوط الكبري النولة العربية المستقلة ، فهي يجب أن تكون سلطنة (أو أمبراطورية) يرأسها سلطان مسلم وعربي ، على أن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن . وبحكم البلاد حكماً ملكباً يستورياً . ولقد أراد التناكيد على حرية المذاهب كافة ، ومساواة المواطنين أمام القانون بالدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السماسية ، وإذلك فهو يدعى لخلافة عربية ، ويعجب من إدعاء السلطان عبد الجميد الخلافة وهو لايقهم العربية ، ويرى أن يكون الخليفة من الاشراف (آل الرسول) -صلى الله عليه وسلم ويكون في الوقت نفسه حاكماً على الحجاز - الذي يعطيه وضُماً خاصاً في النولة العربية — وله سلطة رودية على جميع المسلمين ، وهو بهذا بجد الحل لشكلة كبيرة عنده من قيصل السلطة المنية عن الروحية ؛ لأنه يرى أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الامبراطورية العربية هو تركين السلطتين المنية والروحية في بد واحدة .

وهكذا تصبح الخلافة لعربى تقتصر سلطته المدنية على الحجاز وتشمل سلطته الروحية المسلمين كافة .

ويؤكد عازورى أكثر من مرة أن الخليفة أن تكون له سلطة دنيوية خارج ولاية أن اقليم الحجاز : « . . . إن الوطن المربى سيقدم كذلك الضلافة الدينية العامة على الاسلام كافة ، إلى ذلك الشريف (سليل النبي) الذي سيحتضن قضيتها بإخلاص ويكرس نفسه لهذا العمل ، وسيحظى الخليفة الديني ، باعتباره دولة سياسية تامة الاستقلال ، بولاية الحجاز الفعلية بنسرها ، من ضمنها مدينة «المدينة» واقليمها حتى العقبة . انه سيتمتع بمظاهر التكريم التي يتمتع بها الملك ، كما سيتمتع بسلطة أدبية حقيقية على جميع المسلمين في العالم، لكن من يكون السلطان للدولة العربية المقترحة ؟ إنه لا يجبيب بوضوح على هذا السؤال . غير أنه يمكن الاستنتاج من كتابه ، أنه كان يفكر في أحد أعضاء الأسرة المصرية الماكمة كسلطان للدولة العربية ليس له أي معلاهيات دينية ، نظراً لوجود من يتولى هذه السلطة .

وكان من رأى عازورى لبناء هذه النولة ، أن تستقل الأمة العربية عن الأثراك . فالاتراك في نظره هم النين سببوا خراب العرب وتخلفهم ، وأولاهم كان العرب في عداد أكثر الأمم تمدناً في العالم . لذلك فليس من سبيل إلى الخلاص إلا بالاستقال « . . . فعلى العرب والأكراد والأرمن أن ينفصلوا عن الامبراطورية حتى تتقوض وتنهار . لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟ »

يجيب عارُورى : «بالعمل أولاً من الداخل ، نظراً لضعف جهاز العولة ، ومن الفارج أيضاً بواسطة العرل الأروبية» .

وهنا يتطرق عازورى لناقشة مسأله النهضة للعول العربية ، ويضع شرطاً خطيراً لاستكمالها . فهو لم ير أي مستقبل للأمة العربية إلا على يد النول الأوروبية ، «والنولة الأوروبية التي لها أسمى حق تاريخي ، الأمة التي يقدسها الجميع في الشرق الأدنى ، هي فرنسا» .

واحتفظ عازورى بكلمات ثناء لجميع الأمم ذات المسالح في المنطقة باستثناء روسيا . ويؤكد عازورى اقرائه – سكان آوروپا – أن « . . العرب الاسيويين ، هم أسلس الناس قياداً في العالم ، وأنهم كذلك أسهل من يحكم من الشعوب وفي البيان الذي يتصدر الكتاب يوضح عازوري أن استقلال العرب ، الذي يجب أن يؤخذ على أنه استقلال ضمن إطار أوروبي ، انما هو مفيد جداً لرأس المال الأوروبي ، فيقول : « . . ما من رجل مستقيم ومخلص بوسعه أن يعادي هذه الحركة الخيرة التي ستفتح رجل مستقيم ومخلص بوسعه أن يعادي هذه الحركة الخيرة التي ستفتح الموقاً واسعة التجارة الدواية وتضمن منافع عديدة وتؤمن استثمارات لرأس المال الأوروبي» .

ثالثاً: التحديد من القطر الصهيبتي في فلسطين: كان عانوري - ربعا نتيجة عمله في القدس - من أوائل من حدر من المطامع الصهيبينية في فلسطين، فقد انتبه بوعي إلى التصادم الصتمي بين اليقظة العربية والحركة الصهيبينية، وكلمات عازوري التالية تحمل طابع نتيئي غريب، تقول: « . . ثمة ظتهرتان مهمتان هما من طبيعة واحدة لكنهما مع هذا متعارضة لحداهما مع الأخرى، واللتان لم تلفتا بعد إنتباه أحد ، وهما تقصحان عن نفسيهما في الوقت الماضر في تركيا الأسيبية: ألا وهما يقظة الأمة العربية والجهد المستتر اليهود لإعادة تأسيس مملكة دولة اسرائيل القنيمة على نطاق معظم جداً . هاتان

الحركتان كتب طيهما أن تقابل إحداهما الأخرى باستمرار ، حتى تنتصر واحدة منهما ، وعلى النتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين ، المثلين لميدأين متعارضين ، سيعتمد مصير العالم بأسرهه .

بهذه النقاط الثلاثة تكون الموضوعات الرئيسية في فكر عازوري قد ذكرت ؛ لابد من قيام أمة عربية تقوم على عنصر عربر، واحد يجمع بين كل الأديان بغير تمييز ، النهضة العربية المأمولة لا تتم إلا بإدراك مصالح الدول الأوروبية في الشرق ، ولا تقوم إلا على أسس الثقافة الليبرالية وضاصة الفرنسية ، ثم المشكلة الاتسانية والأخلاقية التي تمثلها حالات التسلل الصهيوني إلى الأرض العربية في فلسطين ، والآفاق الخطرة التي تحملها المواجهة العربية الصهيونية على سلام العالم .

#### «نقد . . . وتقییم»

يمكن تفسير المنحى الفكرى الذى التزم به عازورى بعاملين: فخلال إقامته فى باريس اتضح أن عازورى كان يتعاون مع شخص يدعى يوجين يونغ – وهو موظف سابق فى ادارة المستعمرات الفرنسية – وكان يدرك الفوائد العظيمة التى ستجنيها فرنسا من خلال الحركة القومية المناهضة السلطان العثمانى . وفضلاً عن ذلك ، فثمة حقيقة أخرى ذات مضمون سياسى أبعد ، وهى أنه كون عازورى مسيعياً مارونياً قد يكون له بعض الأثر فى جعله أكثر تقبلاً للغرب بشكل عام والمتكار الغربية بشكل خاص وأكثر عداء تجاه الاتراك ، الذى لم يكن يجمعهم به جامع ، وأقل قلقاً على

مصير الأمبراطورية العثمانية التي كانت الرمز الأخير للمحدة الاسلامية في مطلع القرن العالى .

ومع ذلك فقد كان عازوري من جوانب عبيدة حزياً من حركة فكرية مسيحية ساهمت بشكل فعال في إحياء الفكر العربي وظهور القومية العربية ، وقد كان العوامل الدينية - (العداء العثمانيين والمسلات الثقافية مع الغرب ومنبحة ١٨٦٠ الطائفية في الشام) أهمية مباشرة . واكن من المؤكد أن ثمة بوافع اقتصابية كانت تؤدى بورها الفعال في صباغة هذا الفكر ، فإن إزدياد الثروة والتجارة الواسعة مع الفروب مكنت وشبجعت بنورها المسيحيين العرب على ممارسة نورهم التمين . ويبرهن ارتواد توينبي على صحة ذلك الاستنتاج بقوله : د . . ان تلقى الاقلية المسيحية الناطقة بالعربية للمضارة الغربية كان تلقائباً . فقد كان السيحيون الموازنة والملكيسون مسرتيطين بالغسرب عن طريق الدين ، وكان جسمه المسيحيين السوريين مرتبطين بالعرب عن طريق التجارة ، وكان ميدان النشاط الاقتصادي لبيرون هو البحر التوسط ، على خلاف دمشق التي كان ميدان نشاطها هو الجزيرة العربية» . كما يشير موراني إلى « . . . إن الارتوذكس والطوائف المسيحية الأخرى كانت في الواقم تزداد ثراء وثقافة ونفوذاً خال القرن الثامن عشر . وأن الحماية الأجنبية لم تعطهم مزايا اقتصادية فقط ، بل كذلك مزايا تجارية ومالية ، باعتبارهم وسطاء التجارة مع أوروياء .

ان هذه العوامل مجتمعة جعلت النظرة الفكرية المسيحية أكثر جرأة في

تحدى العقائد والمعتقدات التقليدية الراسخة في حياة العرب ، وفي الاستجابة للتيارات الجديدة في الغرب ، ولا سيما فيما يتعلق بالقومية كبديل عن الدين – على النحو الذي طرح ضمن أفكار عصر النهضة – وثبني نظرة علمانية تدعو لفصل الدين عن الدولة واتخاذ مواقف سياسية متعاطفة مع الغرب .

وإذلك فإن هذه العوامل – الدينية والاقتصادية – ونتاجها الفكرى وبنيتها الثقافية ذات الطابع العلمانى – لم تكن تحتلى بمشاركة الأغلبية المسلمة ، ويذلك حرمت الصركة المسيصية في الكثير من أفكارها من الاستجابة الشعبية التي كانت تسمى إليها .

### المراجسيع

- أحمد عن عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد على:
   القاهرة: ١٩٣٨.
  - قرح أنطون : ابن رشد وفلسفته : القاهرة : ١٩٠٣ .
    - منلاح عيسى : الثورة العرابية : بيروت ١٩٧٧ .
- اليرت حورائي : الفكر العربي في عصر النهشة ١٧٩٨ ١٩٣٩
   : بيروت الطبعة الرابعة : ١٩٨٨ .
  - محمد عبده : الاسلام والنصرانية : القاهرة : ١٩٤٧ ,
  - جمال الدین الاقفائی : الرد علی الدهریین : القاهرة : ۱۹۰۳ .
- رفعت السعيد : الاساس الاجتماعي للثورة المرابية :
   القامرة ١٩٧٧ .
  - قاسم أمين : المرأة الجديدة : القاهرة : ١٩٠١ .
    - : تحرير المرأة : القاهرة : ١٨٩٩ .
- أحميد أمسح : زعماء الامسلاح قسى المصير المدين :
   القامرة: ١٩٤٨ .
- محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده:
   القامرة : طيعة ثالثة : ۱۹٤٧ .
  - شيلس شميل : فلسفة النشو، والارتقاء : القاهرة : ١٩١٠ .
- رضاعة راقع الطهطاري : مناهج الالباب المسرية في مباهج

```
الاداب العصرية : القاهرة : ١٩١٢ ،
: تخليص الأبرىك في تلخيص باريسى:
                          القاهرة: ٥-١٩
   - جاك تاجس : حركة الترجمة في مصر: القاهرة: ١٩٤٥ .
- عيد الرحمن الكواكبي : طبائم الاستبداد ومصارع الاستبعاد :
                                  بيروت
                       : أم القرى : بيروت :
             : تاريخ الأقطار العربية الحديثة .
                                               – لوټسکی
- ناجى نجيب : رحالة عام النين الشيخ على مبارك:
                          بيروټ: ۱۹۸۳ .
: الرحلة إلى الفرب والرحلة إلى الشرق :
                          بيروت : ۱۹۸۳ .
صهمة: حصار الفكر العربي: في القومية العربية
                          بىرىت: -١٩٨٠ .
: همناد الفكر العربي : فني قضية المرية :
                          بيروت: ۱۹۸۰ .
: حصاد الفكر العربي : في اللغة العربية :
                          بيروت: ۱۹۸۰ .
: حصاد الفكر العربي : في قضايا المرأة :
                          بيروت: ۱۹۸۰ .
```

- : حصناد الفكر العربي : قنسى النقد الأدبي : بيروت : ١٩٨٠ ,
- بهجر أوين ، مروان بحيرى ، وأخرين : الحياة الفكرية في
   المشرق العربي: بيروت : ١٩٨٣ .
- محمد عابد الجابرى: الخطاب العربى المعاصر: دراسة تعليلية
   نقبية: بيروت: الطبعة الثانية ١٩٨٥.
- محمود القفیف : أحمد عرابی : الزعیم المفتری علیه : بیروت :
   الطبعة الرابعة : ۱۹۸۷ .
- طارق البشرى : المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية :
   ببروت : ۱۹۸۲ .
- محمد أحمد خلف الله : عبد الله النديم ومذكراته السياسية :
   القامرة : ٢٩٥١ .
- أبرأهيم عبده: تطور المنطاقة المصرية وأثرها في النهضتين
   الفكرية والاجتماعية: القاهرة: ١٩٥٥.
- أحمد عرابى : منكرات أحمد عرابى : كشف الستار عن سر
   الأسرار فى النهضة المرية العريفة بالثورة
   العرابية : القاهرة : بيون تاريخ
- أحويس عبوش : المؤثرات الأجنبية في الأدب المربى المديث :

#### القامرة ١٩٦٣ .

- أويس موش : تاريخ الفكر المصرى المديث : من عصر
   اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩ : القاهرة ١٩٥٥ .
- خصمت سیف الدولة : هـل كـان عبد الناصر دیكتاتوراً ؟ :
   بیروت : ۱۹۷۸ .
- السيد يسين ، محمد عابد الجابري : الثرات وتحديات العصر
   في الوطن العربي : بيروت ١٩٨٥ .
- سعنون حمادى ، عقيف البوتى : دراسات في التومية العربية
   والوحدة : بيروت ١٩٨٤ .
- عبد العزيز النورئ : التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهرية والوعي : بيروت : ١٩٨٤ .
  - جسلال أمسين : للشرق العربي والغرب: بيروت ١٩٨٣.
    - رفعت أأسميد : المؤلفات الكاملة : القامرة : ١٩٧٧ .

      - : على مبارك : :
      - : عبد الرحمن الكواكبي : :
- سعد الدين ايراهيم : تمرير:مصرفي ربع قرن ١٩٥٢ -١٩٧٧ : شروت: ١٩٨٨ ،
- فهمن جرمان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث: بيرون ١٩٨١.

- أثور عبد الملك : نهضة مصر: القامرة ١٩٨٣ .
- تيواور روشتع : تاريخ المسألة المصرية ١٩١٠/١٨٧٥ : بيروت
   ١٩٨١ .
- طاهر عبد المكيم: الشخصية البطنية للصرية: قراءة جديدة لتاريخ مصر: القاهرة: ١٩٨٨.
- ( ، أه ، أيق عن : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث : في لبنان وسوريا ومصر : بيروت : ١٩٧٨ .
- أحمد بهاء ألدين : شرعية السلطة في العالم العربي : القاهرة :
   بيروت ١٩٨٤.
- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة:
   ۱۹۷۵ ۱۹۷۸ : بیروت ۱۹۷۸ .
  - عمادل حمده : ثورة يوليو والمثقفون : القامرة ١٩٨٥ .
- حسين مروة ، محمود أمين العالم : دراسات في الاسلام :
   بيروت : ١٩٨٥ .

#### ثانياً: - مراجع أجنبية: -

- Adams, C.C: Islam and Modernism In Egypt London 1933.
- ALexander, J.M.: The Truth about Egypt London 1911.
- Vrouchley: The modern History of Egypt London 1969.

# كتب صدرت للمؤلف

- الثورة الفلسطينية : التاريخ ، الواقع ، المستقبل ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .
- تظرية الأمن الاسبرائيلي : دار الثقافة الجديدة . القاهرة
   ۱۹۷۸ ، دار ابن زيدون ودار الوسام . بيروت ۱۹۸۹ .
- عمس والمسألة القرمية : بحث في عروبة مصر ، دار المستقبل
   العربي ، القامرة ١٩٨٣ .
- عفس قضايا الاستراتيجية العربية : دار الرطن العربي .
   بيروت ۱۹۵۳ .
  - القاهرة ١٩٨٥ على التاصرية : دار المستقبل العربي ، القاهرة ١٩٨٥ .
- تجدید الفكر المقاوم: نحونظریة للأمن العربی ، دار الفكر .
   دار الوسام: ۱۹۸۸ .

- الأيديولوجية والأمن : دراسة تطبيقية في الاستراتيجية
   الاسرائيلية ، دار الوطن العربي : بيرون : ۱۹۸۸ .
- مصر والسالة الديمقراطية : دار الوسام ، دار ابن زيدون :
   بيروت ۱۹۸۷ .
  - الفكر العربي : من النهضة إلى الشورة : دار الوطن العربي : ۱۹۸۸ .

# الفضيرس

•	المقدمة: المثقف العربي ومسألة النهضة
۲o	١ - الطهطاري مفكراً لمرحلة النهضة الأولى
٣٧	٢ - خير الدين الترنسي رجل الدراة ومفكر النهضة التونسية
۱٥	٣ - على مبارك مهندس التربية والتعليم
٥٢	<ul> <li>عبد اأرحمن الكواكبي المناضل من أجل التحرر القومي</li> </ul>
٧٩	ه – بطرس البستاني الدعوة للتسامح الديني
17	٣ – جمال الدين الأفغاني محرر العقول وياعث الشعوب
٠٧	٧ - محمد عبده الإصلاح النيتي والاعتدال السياسي
11	٨ - شبلي شميل داعية العلم والتقدم
۲٥	٩ – عبد الله النديم الشعب والثورة
٤٩	١٠ - يعقوب منتوع المسرح والصحافة والوطن
77	١١ – رشيد رضا الجامعة الإسلامية والإمىلاح النيني
٧٧	١٢ – أبيب أسحق المفكر الشاب
11	١٣ – الشيخ على يوسف . ، ، العروية والتمدن
• 0	١٤ – قاسم أمين التطور وقضايا المرأة
۱۷	ه١ – فرح أنطون ويناء النولة الحديثة
44	١٦ – أحمد لطقى السيد فيلسوف الليبرالية العربية
ET	١٧ - نجيب عازوري اليقظة العربية

## ■ دار سعاد الصباح

للنشر والتوزيع هي مؤسسة ثقافية عربية ،

مسجلة بدولة الكويت وجهبورية مصر العربية

وتهدف إلى نشر ما هو جدير بالنشر من روائع

الإبداعية للشباب العربي

الأخرى حتى تكون في

هي حلقة وصل بين التراث

على العالم ونافذة للعالم على

والمعاصرة وبين كبار المبدعين وشبابهم وهي نافذة للعرب

الأمة العربية وتلتزم الدار فيها تنشره بمعايير تضعها

متناول أبناء الأمة فهذه الدار

من المحيط إلى الخليج وكذا ترجمة ونشر روائع الثقافات

العربية المعاصرة والتجارب

التراث العربي والثقافة

د . خلس النقيب

د . سعد الدين إبراهيم (العضو المنتدب)

د ، سمير سرمان

هيئة المستشارين :

î . إيراهيم قريح

د ، چاپر عميقور

أ . جمال الغيطائي

د . حسن الابراهيم

أ . حلمي التوني

د ، عدثان شهاب الدين

د . محمد نور فرجات (السنشار القانوني)

(منير التحرير)

(الستشار الفني)

أ . يوسف القعيد

هيئة مستقلة من كبار المفكرين العرب في مجالات

الإبداع المختلفة .

mprimene access

في مواجهة حملات التجهيل وموجات الظلام ، يأتي هذا الكتاب ليضيء شمعة ويحمل سيفاً ، فهو دعوة مخلصة لاستنهاض همم الأجيال الجديدة من شياب الأمة ليكتشفوا أنهم أحفاد قادة عظام أسهموا منذ مطلع القرن الماضي في صياغة فكر النهضة العربية . . .

والكاتب بما قدمه من إسهامات لقادة الفكر العربي طوال مسيرة استمرت أكثر من قرن أراد أن يشارك بجهد صادق ضمن كتيبة التنوير العربي ، ليبرهن أن الأمة القادرة على إنجاب رفاعة الطهطاوى ، ومحمد عبده ، وأديب إسحق ، وخير الدين التونسي ، وعبد الله النديم ، قادرة على الإستمساك بدعوة الحق ، ورفع لواء الاستنارة ، والدخول بهمم الشهداء الأرائل في معركة التنوير الرامنة .



داد سعادالصباح